

RAPHAEL SAMUEL, ed.

# HISTORIA POPULAR Y TEORÍA SOCIALISTA

RAPHAEL SAMUEL, PETER BURKE, STUART HALL,  
KEN WORPOLE, JERRY WHITE, STEPHEN YEO,  
PERRY ANDERSON, PETER WORSLEY, HANS MEDICK,  
MICHAEL IGNATIEFF, GARETH STEDMAN JONES,  
ALESSANDRO TRIULZI, BARBARA TAYLOR,  
SHEILA ROWBOTHAM, SALLY ALEXANDER, ANNA DAVIN,  
RICHARD JOHNSON, EDWARD P. THOMPSON

Presentación de  
JOSEP FONTANA

EDITORIAL CRÍTICA  
Grupo editorial Grijalbo  
BARCELONA

Título original:

PEOPLE'S HISTORY AND SOCIALIST THEORY

Routledge and Kegan Paul, Londres

Traducción castellana de JORDI BELTRAN

Cubierta: Enric Satué

© 1981: History Workshop Journal, Londres

© 1984 de la traducción castellana para España y América:

Editorial Crítica, S. A., calle Pedró de la Creu, 58, 08034 Barcelona

ISBN: 84-7423-242-2

Depósito legal: B. 31.991-1984

Impreso en España

1984. — HUROPE, S. A., Recaredo, 2, 08005 Barcelona

## EL GRUPO DE HISTORY WORKSHOP Y LA «HISTORIA POPULAR»

*El grupo de History Workshop —o «taller de historia»— surgió en 1966 en Ruskin College, en Oxford, en torno a Raphael Samuel, «tutor» en historia social y sociología de aquella institución universitaria, y con la participación activa de un tipo peculiar de estudiantes del Ruskin College: hombres y mujeres procedentes de los sindicatos y del movimiento obrero, que no estaban, en principio, destinados a completar unos estudios universitarios formales como los de la mayor parte de los estudiantes de Oxford. El grupo, constituido inicialmente como un seminario de trabajo —mal visto por las autoridades académicas— se proponía luchar contra el sistema tradicional de exámenes y dar una participación activa en el estudio de la historia a estos estudiantes de la clase obrera, rompiendo con la idea de que la investigación era una actividad superior, reservada a quienes se hubiesen graduado regularmente, y con la pasividad que la práctica académica imponía para estudios de «nivel inferior» como eran éstos.*

*Años después, en la introducción a Village life and labour (1975), Samuel recordaría estos difíciles inicios: «El Workshop comenzó como un ataque contra el sistema de exámenes y contra las humillaciones que imponía a los estudiantes adultos. Fue un intento de animar a los trabajadores y trabajadoras a escribir su propia historia, en lugar de dejar que se perdiera o de aprenderla de segunda o de tercera mano; de ser productores, más que consumidores; y de utilizar su experiencia y su conocimiento en la interpretación del pasado. Para muchos fue simplemente un ejercicio —el retorno a las fuentes primarias—, pero para unos pocos se convirtió en una pasión, incluso en el inicio de una dedicación para toda la vida. No*

*había becas que les facilitasen el trabajo: un estudiante se pagó su investigación limpiando en los talleres de la Leyland en Cowley; otro, vendiendo su coche; un tercero, viviendo a base de comer habichuelas cocidas; la mayor parte de ellos, pasando estrecheces. En los primeros años, cuando esta actividad de investigación no estaba autorizada —era incluso clandestina, desde el punto de vista de sus expedientes— no tenían ni el reconocimiento ni el apoyo de su propio college. Lo único que les sostenía era la seriedad de su empeño, y el orgullo que nace del hecho de aprender un oficio por sí mismo».*

*De esa actividad surgieron en primer lugar, entre 1970 y 1974, una serie de panfletos, y después, desde 1976, la revista History Workshop Journal, que comenzó con el subtítulo de «una revista de historiadores socialistas», modificado desde 1982 como «una revista de historiadores socialistas y feministas». En el editorial se especificaban los propósitos de la nueva publicación: «Pretendemos llevar las fronteras de la historia más cerca de las vidas de la gente». Señalaban la pérdida de influencia social de la historia y su retirada de la «batalla de las ideas». Ello no se debía a que en la sociedad faltase interés por lo histórico, como lo probaba la existencia de una demanda que solía ser atendida por vulgarizadores o por los programas de televisión, mientras la «historia seria» quedaba sólo para el especialista. Para obviar este problema había que romper la compartimentación del saber académico y acabar con el estrechamiento de sus enfoques. Había que incitar a los historiadores a que trabajaran en los temas y problemas que preocupan a los hombres de hoy, y había que llevar el resultado de su labor a la gente común, de una manera abierta, estimulando su crítica.*

*Clarificaban también el término «socialista» utilizado en el subtítulo. Los redactores definían su socialismo como «ni profético, ni exclusivo y, por descontado, nada dogmático». Era lo que determinaba su preocupación «por la gente común del pasado, su vida y su trabajo, su pensamiento y su individualidad, a la vez que por el contexto y las causas que conformaron su experiencia de clase». Entendían también como propios de esta actitud la exigencia de que se discutiesen cuestiones teóricas en relación con la historia y su rechazo de «aquellos tipos de investigación histórica y sociológica que tienden a reforzar las estructuras de poder y la desigualdad en nuestra sociedad».*

No era la primera experiencia de una «historia socialista» en Gran Bretaña. El minúsculo Partido Comunista británico había contado con un valioso grupo de historiadores que publicó una colección de panfletos, «Our history», pero su difusión era muy limitada. Por otra parte, Past and Present, aparecida en 1952, quiso ser un punto de encuentro entre historiadores marxistas y no marxistas y ha llegado a alcanzar un elevadísimo nivel de calidad, aunque con los años se haya convertido cada vez más en una excelente revista académica, más abierta y preocupada por los problemas teóricos que la mayoría, pero alejada de posiciones de combate en temas que no sean estrictamente «científicos». History Workshop quería ser algo más que una buena revista de izquierdas destinada a un público especializado, sin caer tampoco en la trampa de convertirse en una revista de divulgación, o, lo que es peor, de adoctrinamiento político. Quería ser un lugar donde colaborasen historiadores preocupados por los problemas de la sociedad actual —«politizados», para decirlo con la palabra que el historiador académico suele emplear para condenarlos, como si no fuera politización la defensa del orden establecido— y sectores del movimiento obrero y de otros movimientos populares, como el feminismo, deseosos de enriquecer su comprensión del presente con los resultados de una investigación histórica en cuya elaboración participarían activamente. No es necesario, sin embargo, que me extienda en los postulados defendidos por el grupo ni en el significado de lo que ellos entendían como una «historia popular», porque los trabajos de Raphael Samuel reunidos en este mismo volumen lo expresan claramente.

Como ha recordado el propio Samuel: «La revista se fundó en una época de reflujo del movimiento obrero, de recortes en los presupuestos para educación y bibliotecas, y en momentos en que, como hoy puede verse, muchos jóvenes marxistas comenzaban a encerrarse en sí mismos y a dedicarse a discusiones cada vez más esotéricas. Se resistió a estas tendencias, y mantuvo una actitud de esperanza, cuando tantos se retiraban al pesimismo o a la abstracción. No quisimos admitir que lo académico y lo no académico, lo marxista y lo no marxista, lo científico y lo político, fuesen alternativas entre las que hubiese que escoger».

Al propio tiempo comenzaron a publicar una serie de volúmenes, en su mayoría colectivos, dedicados a estudios sobre la vida y

*el trabajo de los obreros —en el campo, en las minas, en las ciudades— o a cuestiones teóricas relacionadas con la historia. De uno de ellos se han tomado los trabajos traducidos en este volumen. Había más de un motivo para efectuar esta versión española. El primero es el interés y la calidad de todos y cada uno de los textos incluidos aquí. La publicación de escritos de Raphael Samuel sobre historia popular, de Barbara Taylor y Sheila Rowbotham sobre feminismo e historia de la mujer, de Peter Burke sobre cultura popular, de Hans Medick y Michael Ignatieff sobre la transición del feudalismo al capitalismo, o del debate en torno a Miseria de la teoría, con la brillante defensa de E. P. Thompson, para poner tan sólo unos ejemplos, está sin duda más que justificada por sí misma. Pero ha habido más: el deseo de dar a conocer a los lectores de lengua española las orientaciones y el trabajo del grupo, demasiado ignorados entre nosotros, y de aprender de su experiencia lo que pueda resultar útil en nuestro contexto.*

*Entre nosotros, donde las aventuras intelectuales de izquierdas no fueron demasiado serias y donde muchos de sus protagonistas no han ido a parar, como en Gran Bretaña, al desencanto y a la abstracción, sino al acomodamiento en el orden establecido —y uno se siente tentado a pensar que buena parte de los «renuncio-a-Satanás» con que ahora justifican su defección de viejas posiciones deben verse sobre todo como muestra de la precariedad del arraigo de unas ideas que eran más invocadas que comprendidas— tal vez resulte especialmente útil recordar que una «historia socialista» no es sólo una moda para el uso de jóvenes intelectuales inquietos, sino una herramienta para la acción y la supervivencia de las clases explotadas; que el trabajo del historiador puede ser algo más que materia de libros y programas académicos, o tema de discusión en ensayos filosóficos, cuando se entreteje con la experiencia y los problemas de amplios sectores de la sociedad.*

*Por eso el empeño de History Workshop puede ser legítimamente definido como «historia popular», y no simplemente «populista», que es lo más que hemos alcanzado por estos pagos. Por ello, con todas sus posibles limitaciones y pese al menosprecio de ciertos sectores académicos cuyas revistas no leen más que lectores «profesionales», History Workshop se ha ido definiendo como uno de estos lugares nuevos de trabajo para los historiadores socialistas cuya crea-*

*ción reclamaba E. P. Thompson: «Lugares donde nadie trabaje para que le concedan títulos o cátedras, sino para la transformación de la sociedad; donde la crítica y la autocrítica sean duras, pero donde haya también ayuda mutua e intercambio de conocimientos teóricos y prácticos: lugares que prefiguren, en cierto modo, la sociedad del futuro».*

JOSEP FONTANA

Barcelona, agosto de 1984

## HISTORIA POPULAR, CULTURA POPULAR



RAPHAEL SAMUEL \*

## HISTORIA POPULAR, HISTORIA DEL PUEBLO

La expresión «historia popular» que viene usándose desde hace mucho tiempo, abarca diversos tipos de escritos. A algunos los informa la idea del progreso; a otros, el pesimismo cultural o el humanismo tecnológico, como en aquellas historias de «cosas cotidianas» que tan populares eran en la Inglaterra del decenio de 1930. La materia de que se ocupa la «historia popular» también es variable, aunque lo que se pretende es siempre «acercar los límites de la historia a los de la vida de las personas». A veces la atención se centra principalmente en las herramientas y la tecnología; otras veces en los movimientos sociales o en la vida familiar. La «historia popular» ha tenido distintos nombres: «historia industrial» en el decenio de 1900 y en los años de la Plebs League; «historia natural» en las etnologías comparativas que surgieron como consecuencia de Darwin (al primer volumen de *El capital* Marx lo llamó «una “historia natural” de la producción capitalista»); *Kulturgeschichte* (historia cultural) en los estudios de las costumbres tradicionales que se hicieron en las postrimerías del siglo XIX y a cuyos temas ha vuelto recientemente la «nueva» historia social. Hoy en día la «historia popular» suele subordinar lo político a lo cultural y lo social. Pero en una de sus primeras versiones, representada en este país por la *New and impartial history of England* (1796), de John Baxter —la espléndida obra de 830 páginas escrita por un artesano radical de Shore-

\* Raphael Samuel es uno de los directores de *History Workshop Journal* y ha sido tutor en el Ruskin College de Oxford desde 1964.

ditch y dedicada a sus amigos en la cárcel—, el tema principal era la lucha por los derechos constitucionales.

En la actualidad la expresión «historia popular» podría aplicarse a toda una serie de iniciativas culturales que son principalmente, aunque no de modo exclusivo, ajenas a las instituciones de la enseñanza superior o están en las márgenes de las mismas. La han adoptado con entusiasmo proyectos editoriales basados en la comunidad como el denominado «People's autobiography of Hackney», cuya labor comentan en estas páginas Ken Worpole, Jerry White y Stephen Yeo. En este caso se hace hincapié —como en el History Workshop— en democratizar la producción de historia, ampliando la lista de los que la escriben y aplicando la experiencia presente a la interpretación del pasado. Buena parte de la historia oral entra en el mismo ámbito. «Historia popular» es también una expresión que cabría aplicar retrospectivamente a los diversos intentos de escribir una «historia desde abajo», basada en los archivos, intentos que han desempeñado un papel muy importante en el reciente despertar de la historia social inglesa. El movimiento empezó fuera de las universidades. Uno de los textos clave —*La formación histórica de la clase obrera* (1963)— tuvo su origen en las clases de la WEA<sup>1</sup> en el West Riding. «Historia sobre el terreno», el movimiento que precedió de manera inmediata a la «historia desde abajo» —representado por libros tan excelentes como *Lost villages of England* (1954), de Maurice Beresford, y *Making of the English landscape* (1955), de Hoskin— halló su ámbito natural de reclutamiento entre los «historiadores aficionados» del decenio de 1950; lo mismo cabe decir del reciente y análogo entusiasmo por la denominada «arqueología industrial». Sin embargo, la «historia desde abajo» ha encontrado una resonancia cada vez mayor en los seminarios de investigación y se advierte un desplazamiento gravitatorio del interés, puesto que del estudio a escala nacional se está pasando al local, del de las instituciones públicas, al de la vida doméstica; del estudio del arte de gobernar, al de la cultura popular. Al parecer, se están produciendo desplazamientos paralelos en otros países de Europa, como se desprende de varios de los trabajos incluidos en el presente volumen. En Francia, donde la *vie privée* y la *vie quotidienne* (esto es, la his-

1. Workers' Educational Association: Asociación de Enseñanza Obrera. (N. del t.)

toria de las cosas cotidianas) cuentan desde hace mucho con numerosos lectores, y donde la historia social goza desde hace tiempo de un prestigio intelectual muy superior al que ha adquirido en Inglaterra, el cambio es menos evidente. Pese a ello, desde la revuelta estudiantil de 1968, se nota en la escuela de los *Annales* un alejamiento de la «historia sin personas» —una historia edificada sobre los factores determinantes impersonales: el clima, el suelo y los ciclos de cambio seculares— para acercarse al tipo de etnohistoria que se ocupa de la experiencia individual en un momento y un lugar determinados y que está representada por *Montaillou* y *Carnival*, de Le Roy Ladurie; por una atención insólita a los grupos excluidos de la sociedad (los «marginados» y los «desviados»); y últimamente (como ha señalado Paul Thompson),<sup>2</sup> por un reconocimiento sincero, aunque un poco tardío, de las pretensiones de la historia oral.

La historia popular representa siempre un intento de ensanchar la base de la historia, de aumentar su materia de estudio, de utilizar nuevas materias primas y ofrecer nuevos mapas de conocimiento. De modo implícito o explícito, es oposicional, una alternativa a la erudición «plúmbea» y a la historia tal como se enseña en las escuelas. Pero los términos de esta oposición son necesariamente distintos según las épocas y las maneras de trabajar. Para J. R. Green, escribiendo en el decenio de 1870, el principal enemigo era lo que él llamaba la historia «de tambor y trompeta»: esto es, la que prestaba la máxima atención a guerras y conquistas. Contra este tipo de historia su *Short history of the English people* (1877) oponía la historia de la civilización inglesa, una historia de la sociedad más que del estado. Como escribió en su famoso prefacio:

El objetivo de la obra siguiente lo define su título; no es una historia de los reyes ingleses y las conquistas inglesas, sino del pueblo inglés... He preferido tratar muy por encima los detalles de las guerras y la diplomacia exterior, las aventuras personales de reyes y nobles, la pompa de las cortes y las intrigas de los favoritos, para explicar por extenso los incidentes de ese avance constitucional, intelectual y social, en el cual leemos la historia de la nación misma. Es con este propósito que he dedicado más

2. «The new oral history in France», en R. Samuel, ed., *People's History and Socialist Theory*, History Workshop Series, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1981.

espacio a Chaucer que a Cressy, a Caxton que a las mezquinas querellas entre los York y los Lancaster, a la Ley de Pobres de Isabel que a su victoria en Cádiz, al renacer metodista que a la huida del Joven Pretendiente.

Para Paul Lacombe (1839-1919), uno de los antepasados intelectuales de la escuela de los *Annales*, los mayores enemigos eran la idea de la contingencia histórica y la atención que los historiadores prestaban a personalidades y acontecimientos individuales. En contra de esta *histoire événementielle*, como darían en llamarla los historiadores de la escuela de los *Annales*, Lacombe quería que la historia tuviese una base científica y se ocupara de uniformidades causales; incluso al estudiar un tema concreto —como en su propia obra sobre la familia en la Roma antigua—, el historiador tenía que dedicar sus principales esfuerzos a demostrar qué lugar ocupaba el tema en un esquema global del desarrollo. Thierry, escribiendo en el decenio de 1820, se mostró no menos opuesto a las ortodoxias históricas imperantes en sus tiempos, pero lo que les reprochaba era su razonamiento abstracto, la «aridez calculada» de su filosofía. La alternativa que él buscaba (bajo la fuerte influencia de las novelas y los poemas de sir Walter Scott) consistía en sumergirse en las baladas medievales y registrar minuciosamente los documentos en busca de detalles concretos, gráficos. De hecho, fue uno de los primeros en cultivar lo que un autor reciente, en otro contexto, ha tachado desdeñosamente de «resurreccionismo»: esto es, tratar de resucitar el pasado escuchando las voces de los muertos.

Característicamente, la expresión «historia popular» se emplea hoy en día para denotar una historia cuya escala es local, cuyo tema es la región, el municipio o la parroquia: en el caso de la ciudad, la morfología de un barrio o suburbio concretos, o incluso de determinada casa o calle. Sin embargo, en el pasado se ocupaba más de las grandes líneas de la evolución nacional. «El valor que puede tener este libro —escribe A. L. Morton en el prefacio de *The people's history of England*, obra marxista que publicó por primera vez el Left Book Club en 1938— reside seguramente más en la interpretación que en la novedad de los hechos que presenta. ... Se propone dar al lector una idea general de las líneas principales del movimiento de nuestra historia.» Cabría decir más o menos lo mismo de la *Short History* de J. R. Green, que parte de las colectividades campesinas

de la época anglosajona y avanza con movimientos medidos a través de los siglos. De modo parecido, Michelet, en las historias populistas como en los perfiles que escribió de su tiempo (*Tableau de France* y *Le peuple*) se ocupó de las grandes fuerzas colectivas que daban forma al destino de la nación francesa. Los acontecimientos le interesaban como ilustraciones de procesos sociales subyacentes; los individuos, como representantes de movimientos y grupos. Su concepto total de la sociedad era el de una unidad orgánica resultante de la historia, y consideraba que la tarea de la historia popular era abarcar todas las facetas de la actividad humana, siguiendo (según escribió) la industria y la religión, el derecho y el arte, como hilos interrelacionados.

Los cultivadores de lo que en Alemania se llamó *Kulturgeschichte* (historia cultural) y en otros países recibió el nombre de «antropología histórica», «sociología cultural» o «historia de la civilización» trabajaban basándose en un espacio de tiempo todavía más largo. Su temática era nada menos que la historia universal, ya fuese en la esfera de la cultura material, la psicología de masas o la religión popular. Trataban de descubrir una senda lineal de desarrollo, ahondando en lo más recóndito de la prehistoria y siguiendo la evolución de la humanidad a través del salvajismo y la barbarie hasta la civilización. Esta versión de la historia popular era la que gozaba de mayor consideración en la Plebs League, como se desprende del trabajo presentado por los estudiantes del Ruskin bajo el título de «Worker-historians in the 1920s».<sup>3</sup> Brindaba un cautivador sentido de totalidad: «no una historia parcial de datos ... sino un intento ... de entender cómo funcionaba la historia». El libro de Müller-Lyer titulado *History of social development* (traducido al inglés en 1920) era uno de los textos favoritos, obra de un discípulo de Lamprecht. Müller-Lyer creía que todo, desde la evolución de las herramientas hasta el nacimiento del amor romántico, podía reducirse a uniformidades universales: las divergencias eran en su mayor parte casuales o de carácter puramente local. Los historiadores-obreros de los decenios de 1910 y 1920 siguieron su ejemplo y sus historias —historias «a grandes rasgos» como *A worker looks at history*, de Mark Starr— eran globales por su escala y universales por el lapso de

3. En R. Samuel, ed., *op. cit.*

tiempo que abarcaban, siguiendo la trayectoria indicada por Engels y explorando los orígenes de la familia, la clase y el estado.

En años recientes la historia popular ha dirigido sus esfuerzos principales hacia la recuperación de la experiencia subjetiva. En la historia oral se nota el interés abrumador por la reconstitución de los pequeños detalles de la vida cotidiana; en la historia local se da mayor importancia a las personas que a los lugares, a la calidad de la vida que a las peculiaridades topográficas; en la historia laboral se observa el interés por las formas más espontáneas de resistencia. En términos más generales, destaca la enorme inventiva que han desplegado los investigadores en su intento de captar la voz del pasado: las cadencias del habla vernácula, los giros reveladores que pueden espigarse de las actas judiciales o de cartas anónimas. Al igual que en la hermenéutica, el mayor esfuerzo va encaminado a presentar los asuntos históricos tal como aparecían ante los actores en la época; a personalizar el funcionamiento de las grandes fuerzas históricas; a aprovechar los vocabularios contemporáneos; a identificar los rostros de la multitud. Por contraste, hace setenta u ochenta años la historia popular centraba toda su atención en el funcionamiento de fuerzas históricas *impersonales*, que algunos localizaban en el clima y la geografía, otros en las herramientas y la tecnología y otros en la necesidad biológica. Su rasgo más destacado era una especie de determinismo de estratos múltiples, en el que era posible descartar la contingencia mientras la necesidad regía en su lugar. La historia se concebía como un devenir ordenado y lógico, la transición inevitable de unas fases inferiores a otras superiores. En una ojeada general como ésta, había escasa paciencia para los pequeños detalles de la vida cotidiana. Como les dijo un minero galés a los estudiantes del Ruskin: «No nos interesaba si Fulano de Tal tomaba el café con o sin azúcar. Lo que nos interesaba era cómo y por qué cambian las sociedades». Esta versión de la historia popular invocaba la autoridad de Marx, pero tomaba prestadas muchas cosas de la sociología positivista de Spencer y de Comte, como también las tomaba, en otra dirección, de la biología darwiniana. Durante este período los estudios de la vida tradicional se llevaban a cabo con el mismo espíritu utilizando el método comparativo para situar los mitos en un esquema evolucionista. La visión determinista no es menos manifiesta en la «psicología de los pueblos» de Wundt, especie de etnografía histórica de las características mentales y en las diversas teorías del

comportamiento de las masas que presentan al individuo como una criatura instintiva compulsiva. La historia más determinista de todas era la geografía humana, que explicaba el carácter de los pueblos haciendo referencia a la geografía, al clima y al suelo. En Francia contaba con la influyente representación de Vidal de la Blache; en Inglaterra, de H. T. Buckle, cuya *Civilisation in England* figura al lado de las obras de Marx, Engels, Darwin y Dietzgen en las listas de libros de la Plebs League.

Como forma literaria, la historia popular ostenta las marcas permanentes tanto de la estética del realismo como del movimiento romántico en la literatura. El «descubrimiento del pueblo» en la Europa de finales del siglo XVIII —es decir, el descubrimiento de las baladas populares y la utilización de materiales de la vida tradicional para reconstituir el pasado antiguo— fue primero, como arguye Peter Burke en *Popular culture in early modern Europe*, obra de eruditos literarios y poetas, los cuales buscaban en la cultura campesina una escapatoria de las artificialidades de los salones y las cortes. Más adelante, la aparición de la historia popular en Francia forma parte de un movimiento mucho más amplio de la sensibilidad literaria al que se le ha pegado la etiqueta de «romanticismo social». Muchos de los primeros autores de historia popular eran artistas literarios conscientes de sí mismos. Algunos escribían su historia en forma de epopeyas, como hizo Motley en su *Rise of the Dutch republic*. Otros hallaban su poesía en el uso simbólico de detalles circunstanciales, como dijo Thierry, «llenando constantemente los sentidos con el nítido detalle de la vista y el sonido». La obra de E. P. Thompson participa de ambas características y sus filípicas contra las abstracciones del estructuralismo se hacen eco de los rayos que Thierry lanzó contra la «aridez calculada» de los filósofos. Sobre todo, la importancia conceptual que Thompson y otros dan a la «experiencia» —tema central de los debates en torno a *Miseria de la teoría*— procede claramente de la oposición fundamental que hacían los románticos entre la razón y la pasión, la imaginación y la ciencia mecánica. Puede que el realismo social de la historia popular proceda también del movimiento romántico en la poesía y el arte, especialmente de las diversas formas en que se desarrolló en Francia durante los decenios de 1830 y 1840. Según este criterio, *Le peuple* (1846), de Michelet —obra de propósitos radicales y democráticos y forma realista— está absolutamente de acuerdo con el realismo so-

cial de las novelas de Victor Hugo o con las pinturas campesinas de Gustave Courbet: una busca incansable de autenticidad. En la historia popular de hoy no es difícil ver afinidades con el realismo documental del cine o con el realismo de las series televisivas; mientras que en un modo más simbólico —que Isaac Deutscher llama «realismo marxista»— una estética de lo socialmente típico, y simbólico, no es menos visible en clásicos de la historia socialista como *El capital*, de Marx, la *Historia de la revolución rusa*, de Trotski, o la obra del propio Deutscher.

En un linaje muy distinto, la historia popular puede verse como una de las formas más antiguas de la ciencia social. Uno de sus orígenes se remonta a la Ilustración del siglo XVIII, especialmente a Vico, cuya *Scienza nuova* (1725) introdujo la idea de las etapas del devenir histórico que tan importante sería para Michelet y Marx. Fue también Vico quien, en su retrato de los «estados heroicos» de la antigüedad, expuso por vez primera un paradigma de la lucha de clases:

Toda la vida de estos estados heroicos se centra en el conflicto entre patricios y plebeyos ... los plebeyos deseando siempre cambiar el estado; los nobles, conservarlo tal como era. Los patricios estaban mejor organizados; eran propietarios de la tierra; tenían las armas y la disciplina militar; monopolizaban los cargos públicos y el conocimiento de la ley; sólo ellos sabían averiguar la voluntad de los dioses y ganarse su favor; los solemnes ritos matrimoniales y funerarios eran suyos y de nadie más; y estaban obligados por juramento a mantener subyugada a la plebe. Pero era inevitable que la plebe presionara pidiendo sucesivamente la tenencia de la tierra, el matrimonio legal, la legitimidad de los hijos, la sucesión testamentaria, la ciudadanía, el derecho a ocupar cargos públicos y la participación en los auspicios, clave de todo lo demás. Y era inevitable que la clase gobernante tuviera que conceder a la plebe, uno tras otro, los derechos que al principio tan celosamente guardaba.

La historia popular, sea cual sea su tema concreto, toma forma en el crisol de la política y a la vez penetra en ella, por todos los lados, la influencia de la ideología. En una versión aparece aliada con el marxismo; en otra, con el liberalismo democrático; en otra con el nacionalismo cultural, y resulta difícil desechar estos acoplamientos



por ilegítimos incluso en los casos en que puedan excluirse mutuamente. Por regla general, el empuje principal de la historia popular ha sido radical, pero la izquierda no puede reclamar ningún derecho de propiedad sobre ella. En nuestro tiempo cabe señalar la aparición casi simultánea de dos libros: *La formación histórica de la clase obrera* (1963), de E. P. Thompson, y *The world we have lost* (1965), de Peter Laslett. El primero celebraba la insurrección popular, el otro era un lamento «betjemanesco»<sup>4</sup> por la desaparecida familia patriarcal de antaño. Cada uno de ellos, a su propio modo, representa una revuelta respecto de la erudición «plúmbea» y un intento de devolver la historia a sus raíces; pero difícilmente podrían ser más opuestas las ideas políticas que llevan implícitas los dos.

El «pueblo» de la historia popular es una palabra cuyo significado tiene tantos matices distintos como aplicaciones tiene el término. El pueblo es siempre mayoritario, pero las connotaciones varían según si el polo de comparación es el de los reyes y el de los comunes (como lo es en J. R. Green), el de los ricos y el de los pobres; o el de los «educados» y el de aquellos a los que Michelet llamó los «sencillos». En una versión de la historia popular —la radical-democrática o marxista— al pueblo lo constituyen las relaciones de explotación; en otra (la de los folcloristas), las antinomias culturales; en una tercera, el poder político. El término adquiere también significados totalmente distintos dentro de tradiciones nacionales concretas. En Francia la idea decimonónica de pueblo llevaba la marca indeleble de la retórica de la Revolución, el término iba ineludiblemente asociado a las ideas del poder clasista. En Inglaterra, con su extenso patrimonio de constitucionalismo popular, iba más bien asociado a la defensa de los derechos políticos y sociales. En Alemania, donde los estudios de la vida tradicional (*Volkskunde*) proporcionaron el lenguaje principal de la historia popular, en sus versiones radical y conservadora, al pueblo se le definía en términos de externalidad, como una comunidad popular sujeta a unas influencias y un poder ajeno a ella. Para los folcloristas «el pueblo» es fundamentalmente el campesinado; para los sociólogos es la clase obre-

4. De sir John Betjeman (1906-1984), popular poeta inglés que desde 1972 ha sido Poeta Laureado de la corona. (N. del t.)

ra, mientras que en el nacionalismo democrático o cultural es coextensivo con un linaje étnico.

Característicamente, la versión derechista de la historia popular es una historia de la que se excluyen las ideas políticas —como sucede en la *English social history* de Trevelyan—, una historia desprovista de lucha, desprovista de ideas, pero con un sentido muy profundo de la religión y los valores. Propende a idealizar a la familia —«un círculo de rostros amados, conocidos»— y a interpretar las relaciones sociales como recíprocas más que de explotación. Los antagonismos de clase son admisibles, pero se hallan incluidos dentro de un conjunto más amplio a la vez que los suaviza una serie de vínculos cruzados. La ubicación característica de la historia popular derechista es la comunidad «orgánica» del pasado: el pasado reciente en el caso del *Akenfield* de Ronald Blythe, los primeros tiempos de la Inglaterra moderna en el *World we have lost* de Laslett, los campesinos alemanes libres de antes de la conquista carolingia en la *Natural history of German life* de Riehl. La ideología es decididamente antimoderna y muestra la vida urbana y el capitalismo como intrusiones extrañas en la sociedad organizada que astillan las seculares solidaridades de la vida «tradicional». En el caso de Riehl, padre de la etnología alemana y fundador de la *Volkskunde* como ciencia empírica, las consecuencias conservadoras son totalmente explícitas. Tras el fracaso de la revolución de 1848, Riehl escribió abogando por la descentralización, por el retorno al sistema de las propiedades feudales y por el renacimiento de la familia tradicional «cuyas virtudes clave eran la autoridad, la piedad religiosa y la sencillez». G. K. Chesterton —populista liberal convertido al catolicismo— es más ambiguo: tenía un agudo sentido de la dignidad de los pobres y su *Short history of England* (1917) conserva su agudeza antiplutocrática: la Inglaterra medieval «poseía muchos ideales democráticos ... avanzaba hacia un progreso más realmente democrático». Pero no hay duda de que Chesterton consideraba que el «protestantismo», el «racionalismo» y el «mundo moderno» eran sus enemigos; anhelaba una vuelta a los «entrañables localismos» del pasado y en su entusiasmo por ellos tendía a idealizar la realeza medieval: Eduardo I «nunca fue más representativo ... que al expulsar a los judíos»; Ricardo II defendió la causa de los campesinos.

A pesar de sus obvias diferencias, las versiones izquierdista y derechista de la historia popular coinciden incómodamente en diver-

sos puntos. De ambas puede decirse que comparten un patrimonio de primitivismo romántico, celebrando lo natural, lo ingenuo y lo espontáneo. Ambas añoran las desaparecidas solidaridades del pasado y comparten la creencia de que la vida moderna es perjudicial para ellas; pero, mientras que para los socialistas la fuerza alienante es el capitalismo, en la versión derechista de la historia popular la fuente de alienación la constituyen, característicamente, fuerzas sociales como el «individualismo», el «industrialismo» o la «sociedad de masas». Hay cierto tráfico de ideas entre los criterios de derechas y de izquierdas. Al interpretar la Inglaterra medieval, G. K. Chesterton se apoya mucho en la *History of the Reformation* (1827) de Cobbett, obra que se proclama radical y en la que hay un anticipo de algunos de los principales temas que más adelante desarrollarían, en una dirección más socialista, R. H. Tawney y Christopher Hill. A la inversa, uno podría señalar la deuda que los estudios marxistas e izquierdistas contemporáneos de las *mentalités collectives* tienen contraída con la sociología anticlasista de Durkheim, las teorías derechistas sobre la multitud de Le Bon e incluso invenciones siniestras de la teoría social de principios de este siglo como es, por ejemplo, la idea del alma racial.

La versión liberal de la historia popular es, característicamente, mucho más optimista que la socialista o la conservadora y trata el progreso material como algo cuyos efectos son fundamentalmente benévolos. El capitalismo, sea bajo la forma del crecimiento de las ciudades, la extensión del comercio o la subida del individualismo, dista mucho de ser una fuerza destructiva y, en vez de ello, aparece más bien como el heraldo del avance moral y social, «poniendo los cimientos de ese sistema glorioso y creciente que está destinado, dentro de poco, a barrer de la faz de la tierra los últimos vestigios de la tiranía feudal». La modernización es sinónima con la marcha de la mente, el progreso de la libertad civil y la extensión de la tolerancia religiosa. El pueblo, lejos de representar a las fuerzas del tradicionalismo, más bien aparece como la fuente subterránea del cambio, «una influencia lenta pero siempre progresiva sobre la vida social del país». Al medievalismo, por el contrario, se le considera equivalente a la superstición y a la guerra. Uno de los temas principales de la historia liberal decimonónica es la lucha de los municipios medievales por el autogobierno (el tema de un extenso apéndice en *Rise of the Third Estate*, de Thierry). Otro es la emancipación

del campesinado de la servidumbre de la gleba. Al mismo tiempo, en la batalla de ideas entre la ciencia y la religión, la historia liberal se coloca firmemente al lado de la herejía y el experimentalismo en contra de la autoridad sacerdotal de la Iglesia. La idea de nacionalidad se persigue con un espíritu parecido: como una afirmación progresiva de libertad por parte de los pueblos subyugados.

Éstos fueron algunos de los grandes temas que trataron los historiadores liberales franceses de la Restauración —Guizot, Mignet y Thierry— utilizando la plataforma de la historia para vindicar los principios de 1789 y combatir las mistificaciones de la resurgente monarquía borbónica. Guizot y Mignet eran constitucionalistas moderados y defendían la causa del tercer estado demostrando la inevitabilidad del triunfo burgués. Thierry fue bastante más lejos. En sus años jóvenes había sido discípulo de Rousseau y secretario del socialista Saint-Simon antes de hacerse historiador. Era claramente un innovador que utilizaba la literatura de las baladas y la tradición popular para acceder al mundo mental del pasado y que insistía en que el estudio de la historia debería basarse exclusivamente en el uso de las fuentes primarias. Thierry consideraba al pueblo llano —al que él llama «las masas»— como las víctimas y al mismo tiempo los árbitros últimos de la historia. Tenía un sentido muy desarrollado del *pathos* (al parecer, la lectura en su infancia de *Les martyrs* de Chateaubriand le indujo a dedicarse al estudio de la historia) y en el período más radical y productivo de su vida —el decenio de 1820— toda su simpatía estuvo con los derrotados y oprimidos de la historia. En su *Conquête d'Angleterre* (1826) adoptó la teoría del «yugo normando», partiendo de los anglosajones libres y trazando luego los contornos de su degradación subsiguiente. En su *Histoire de Jacques Bonhomme* (1820) —una tipificación del tercer estado en la figura de un campesino imaginario— narra la historia de una inexorable serie de penalidades:

Víctima de los romanos, de los francos, del gobierno absoluto de los republicanos y luego del Imperio y, finalmente, de cinco años de leyes de excepción bajo la Carta, Jacques Bonhomme había vivido una larga vida de servidumbre. Al referir estas adversidades, Thierry presentó los sentimientos de Jacques de un modo notablemente vívido; su abrumadora tristeza al experimentar la invasión de los francos; su fatiga resignada mientras trabajaba esforzadamente para su amo; su vergüenza al ver que le confundían

con una parte cualquiera de los bienes raíces; su furiosa indignación durante la rebelión del siglo xiv. Amó siempre la libertad; y siempre sufrió bajo los conquistadores.

Era ésta una nota que sería poderosamente amplificada en el «realismo romántico» de los decenios de 1830 y 1840. Fue un motivo central en la obra de Michelet y estaría vigorosamente representado en las novelas de Víctor Hugo y de Eugène Sue (*Los misterios de París*, de Sue, titulada «La historia de una familia proletaria a través de los siglos», empieza como una imitación exacta de *Jacques Bonhomme*, pero lleva el relato hasta la revolución de 1848). La historia popular de los decenios de 1830 y 1840 llegó mucho más allá que el constitucionalismo moderado de Guizot y Mignet. Sus simpatías eran francamente republicanas, anticlericales o incluso —en el caso de Michelet— anticristianas y en modo alguno faltaban en ellas las críticas contra la burguesía. Buchez y Roux se propusieron rehabilitar a Robespierre en su *Histoire parlementaire de la Révolution Française*; Buonarroti quiso hacer lo mismo con Babeuf, mientras que a obras como *Le peuple* (1846), de Michelet, *Histoire des Dix Ans* (1841-1844), de Louis Blanc, y *Girondins*, de Lamartine, muchos les atribuyen el mérito de haber preparado el camino para la revolución que estalló en febrero de 1848. En resumen, la historia liberal de estos años se movía en la dirección democrática tanto como el jacobinismo que ella misma celebraba. Fueron los años en que la izquierda republicana se servía plenamente del llamado mito «celta» (esto es, el concepto del «galo libre», subyugado por los invasores romanos y francos) y que presenciaron también el «descubrimiento» un tanto tardío del folclore por parte de los franceses. Sobre todo, estaba la obra de Michelet, en quien se combinaban la audacia erudita con una lealtad de toda la vida a su infancia plebeya, y que se hizo hombre, «como una brizna de hierba», entre los guijarros de París. Su obra prefigura algunos de los temas favoritos de la historia social de hoy, como ocurre en sus escritos sobre el lenguaje, sobre la sexualidad y sobre la brujería; y puede decirse que la geografía humana y los temas regionalistas que exploró en su *Tableau de France* determinaron algunas de las líneas principales de la subsiguiente historia social francesa. Michelet tradujo sus simpatías democráticas en una metodología populista, usando baladas tradicionales como vía de acceso a las categorías de la ley antigua, estudiando

la magia popular en busca de los orígenes de la ciencia y empleando la historia oral como fiel compañera al explorar el pasado reciente.

Los orígenes remotos de la historia popular en Inglaterra se pierden en esa tierra de nadie que es la tradición de las baladas, donde se cruzan el mito y la historicidad, aunque es claro, a juzgar por estudios como el Rosamund Faith,<sup>5</sup> que el concepto de los «derechos perdidos» figuraba de modo prominente entre ellos. Mejor documentado, en un magnífico trabajo de Christopher Hill, está el concepto del «yugo normando», especie de equivalente plebeyo a esa idea de la «constitución antigua» que ha preocupado recientemente al historiador de las ideas. Hill la llama «teoría política propia de una clase elemental» y descubre su influencia primero en los escritos de los juristas constitucionales del siglo XVII, luego en los panfletos y discursos de los *levellers* y los *diggers*; finalmente —y quizá del modo más influyente— en el radicalismo renacido del decenio de 1780. La idea de los anglosajones libres, con sus formas democráticas de autogobierno y su milicia popular, sirvió de apoyo a los jacobinos ingleses del decenio de 1790 cuando fueron procesados por sus ideas. La idea se explicaba mayormente en la literatura panfletaria de la época, probando la historicidad de la democracia y demostrando que era un derecho de nacimiento que se le había robado al pueblo inglés. (Aparece en los extensos pasajes de la *New and impartial history* de Baxter que tratan de los diezmos y de las asambleas judiciales de los condados.) La guerra civil inglesa fue otra gran piedra de toque para los radicales populares, a los que proporcionó ejemplos alentadores de cómo los tiranos recibían su merecido; mientras que en otra clase de discurso, iniciado por Cobbett en su *History of the Reformation* y reanudado por los socialistas ingleses del decenio de 1880, una segunda edad de oro del autogobierno fue descubierta en la Edad Media.

La historia popular aflora a la superficie, como ejercicio literario e intelectual consciente de sí mismo, en los decenios de 1860 y 1870, durante los cuales son sus representantes Goldwin Smith, J. R. Green y Thorold Rogers. Políticamente se la asociaba con el Partido Liberal, sobre todo con el ala más avanzada y radical del mismo. Fueron los años en que tuvieron lugar la aprobación de la segunda ley

5. «The class struggle in fourteenth-century England», en R. Samuel, ed., *op. cit.*

de reforma y la primera alianza vacilante entre el Partido Liberal y los sindicatos; también se caracterizaron, en lo que hace a los liberales, por crecientes ataques a los hacendados y por un llamamiento deliberado a las «masas» contra las «clases» (esto es, el pueblo llano contra los intereses creados de la aristocracia). Fueron también, en el campo de la educación, los primeros años de las clases de «ampliación», es decir, de la educación con base universitaria destinada a los adultos; de las ediciones populares de los clásicos (los «Primers» de Stopford Brooke; los «Hundred Best Books» de sir John Lubbock; la «Universal Library» de Morley); y del advenimiento de la educación elemental para todo el mundo. En la intelectualidad liberal se observa una versión muy moderada (y muy inglesa) del populismo ruso, con los académicos liberales «acercándose al pueblo» (por medio de conferencias para externos), apareciendo en tribunas públicas con figuras heterodoxas como Cobden y Bright y, en un caso famoso —el del historiador Thorold Rogers— tomando parte, según se dice, en un motín. Goldwin Smith, *regius professor* de Historia en Oxford, hizo suya la causa del artesano «contra la falange unida de los patronos»; C. G. Brodrick denunció, en *The Domesday of enclosures*, la codicia de los terratenientes. J. R. Green fue el más leído de los historiadores liberales-radicales de su época y su *Short history* llegó a gozar de la misma estima que los lectores de una generación anterior habían dispensado a Macaulay.

El impulso liberal-democrático también puede verse en la prensa local de estos años. Dedicaba muchísimo espacio a la historia local, ya fuese en forma de «notas y preguntas» de publicación regular o, aunque más esporádicamente, publicando seriales autobiográficos de la vida local (ejemplo representativo de ello es *Progress in Pudsey*, de Joseph Lawson, una celebración de los cambios sociales del siglo XIX que se ha reeditado recientemente y que dirige una mirada retrospectiva hacia los tiempos difíciles de los decenios de 1830 y 1840). Otra publicación sintomática del mismo período son las historias cívicas de las ciudades fabriles de las Midlands y del Norte. En las grandes ciudades se tiende a relacionar estas historias con la crónica del progreso municipal y cabe decir que vienen a reflejar la recién formada conciencia cívica de la burguesía local. Pero en las ciudades industriales menores uno encuentra algo que podríamos llamar «erudición democrática sobre el pasado»: libros, escritos a menudo por próceres liberales o periodistas radicales, que se apoya-

ban en la tradición oral y daban mucho valor a los elementos más plebeyos de la vida local (*Spen Valley, past and present*, de Frank Peel, es un buen ejemplo). La erudición democrática sobre el pasado aparece también en otras dos manifestaciones características de la época: la publicación de glosarios de condados y regiones (la *English Dialect Society* se fundó en 1873); y el inicio del *Folklore Record* en 1878. (La *Folklore Society*, dirigida por darwinianos llenos de entusiasmo, representa otro ramal importante del liberalismo avanzado de la época: el libre pensamiento militante y el agnosticismo.)

El gran tema de esta versión liberal de la historia popular es el autogobierno democrático. Es esto lo que explica el punto de partida, totalmente arbitrario pero muy bien elegido, de la *Short history* de J. R. Green: la evocación lírica de la «Inglaterra Alegre» cuando las tres cuartas partes de la población eran terratenientes y los mendigos desempleados eran algo desconocido; y también proporcionó a Green un hilo conductor para sus capítulos subsiguientes: la «vida real» del pueblo inglés residía en su «lucha incesante y sobria contra la opresión, en su firme e infatigable batalla en pos del autogobierno». Este es también el punto focal de su viuda, Alice Stopford Green, en su espléndido libro *Town life in fifteenth century England*: un «cuadro», como escribió la autora en el prefacio, «inspirado por una simpatía ardiente» que mostraba una época en la que los burgos ingleses vivían inmersos en un espíritu republicano de independencia, «una comunidad libre y autogobernada, un estado dentro de un estado, alardeando de derechos derivados de costumbres inmemoriales». De vez en cuando es posible encontrar una inspiración parecida entre los folcloristas. Laurence Gomme, uno de los padres fundadores de la *Folklore Society*, director de la *Archaeological Review* y de profesión escribiente en el ayuntamiento de Londres, vio sus ideales democráticos llevados a la realidad en las asambleas al aire libre de los antiguos britanos. Su *Primitive folk moots* (1880) deja pocas dudas acerca de con quiénes simpatizaba: «Estos estudios nos dicen que los ingleses del siglo XIX están relacionados, por medio de innumerables lazos, con los ingleses de los siglos anteriores, antes de que Cromwell hubiera roto ... los grilletes de la monarquía feudal, antes de que Guillermo hubiera cerrado estos grilletes, antes de que Alfredo ...».

Una aportación más controvertible que la «historia popular» re-



cibió durante este período es la de Thorold Rogers. Era Rogers un acérrimo radical que se puso al lado de Joseph Arch, el líder de los trabajadores agrícolas, durante las huelgas de 1872 y que albergaba unas opiniones tan contrarias a los *tories* que en 1868 se vio desposeído de su cátedra en Oxford. Rogers trazó un programa para la «historia popular» en el prefacio de su monumental *History of agriculture and prices*, cuyos siete volúmenes se publicaron entre 1864 y 1902. En dicha obra rechaza una historia de «antigüedades constitucionales» y, en su lugar, se ocupa de la historia que a veces denomina «social» y a veces «económica». A pesar de su título intimidante, el libro de Rogers es, de hecho, un inmenso tratado de la economía social y doméstica. El autor nos dice que comenzó su obra recogiendo precios, «pero no tardé en ampliar mis investigaciones e incluí ... todo lo que me informase de la condición social de Inglaterra a partir de los seis siglos anteriores». Rogers era un estudioso infatigable que trabajaba con entusiasmo en los archivos y que aportó una documentación riquísima a su causa (fue, al parecer, el primer historiador inglés que supo apreciar el valor del *Domesday book*<sup>6</sup>). Era incapaz de tocar un documento —siquiera la más remota estadística en una crónica medieval de la construcción— sin que éste cobrara vida; y también se dedicó a diversos tipos de investigación «activa»: recorriendo Hampshire a pie en busca de datos sobre la antigua distribución de la tierra, midiendo, con sus propias caminatas, el coste en la Edad Media de transportar un saco de harina de Oxford a Eynsham. Doctrinalmente, Rogers nunca pasó del liberalismo avanzado. Temperamentalmente, sin embargo, era más intransigente y su libro, al igual que *El capital* de Marx, constituye una tremenda acusación histórica contra la clase gobernante inglesa. Exhala un espíritu de indignación contra la opresión y tal vez sea esto —la sensación sincera y sostenida de injusticia— lo que explique por qué el libro, en su versión abreviada que se publicó con el título de *Six centuries of work and wages*, fue considerado un texto fundamental en las clases de formación de los inicios del movimiento socialista.

En lo que se refiere a las clases sociales, los primeros socialistas tenían un punto de vista distinto del de los liberales avanzados,

6. Registro del gran catastro hecho por orden de Guillermo el Conquistador en 1086. (N. del t.)

pues para ellos los principales enemigos eran los capitalistas en vez de los terratenientes e identificaban al pueblo, ante todo, con la clase trabajadora industrial. Pero la versión liberal-radical de la «historia popular» la recogieron casi intacta. La tierra les dio —como diera antes a los liberales-radicales— el lenguaje principal para hablar de la opresión clasista y en su obra histórica prestaron mucha más atención a los levantamientos campesinos que a las huelgas industriales. La *enclosure* (cercamiento de tierras), y no el sistema fabril, les sirvió como símbolo histórico de la injusticia: la gran operación que había despojado al pueblo inglés de su derecho de nacimiento; mientras que el siglo XI es la Edad de Oro del artesano y el campesino para H. M. Hyndman, Belfort Bax y William Morris, así como para Thorold Rogers y la viuda de J. R. Green. Otro vínculo común era la histórica toma de partido en la guerra civil inglesa, mientras que en *Social side of the German Reformation* (1894-1903), la obra en tres volúmenes de Belfort Bax, no es difícil discernir una vaga visión protestante de la historia muy análoga a la de los liberales-radicales. Había también un compromiso común con la causa de Irlanda y no es casualidad que James Connolly, en su *Labour in Irish history* (1910), rinda un tributo especial a *Making of Ireland and its undoing*, de la señora Green. En Francia es aun más visible la deuda de los primeros socialistas con sus antepasados liberales-radicales, tanto en el carácter central que se concede a la Revolución francesa como en una lealtad común al jacobinismo que ha seguido caracterizando a la interpretación «marxista» de la Revolución hasta nuestros días. Jaurès declaró que debía tanto al misticismo de Michelet como al materialismo de Marx y, al recopilar su *Histoire socialiste de la Révolution Française* (1890), desplegó algunas de las mejores cualidades de Michelet: el deseo de encontrar nuevos archivos, el arraigado sentido de la región, la creencia en el poder creativo de las masas, la importancia que se da al arte popular.

No es la «historia popular» un concepto con el que los marxistas se encuentren a gusto, aunque en Inglaterra constituyen una gran parte de los que la cultivan en la actualidad. Como he señalado en las páginas precedentes, de este concepto ya se han apropiado tanto la derecha como la izquierda, mientras que sus raíces filosóficas son premarxistas. Muy a menudo la historia popular mira hacia atrás, mientras que el socialismo es, en principio, futurista, y busca —con el espíritu de Tom Paine— sacudirse la mano muerta de la tradi-

ción y crear el mundo de nuevo. Por otra parte, el espíritu del marxismo es crítico, mientras que el de la historia popular es característicamente afirmativo y celebra el poder creativo de las masas al mismo tiempo que hace caso omiso (según se dice) de los imperativos bajo los cuales trabajan. Al marxismo le interesa la totalidad de la experiencia social, mientras que la «historia popular» (dicen sus críticos) adopta un punto de vista único, «privilegiando» al pueblo como portador del cambio, al mismo tiempo que pasa por alto las determinaciones más amplias que hay en funcionamiento. También «pueblo» es un término susceptible de causar incomodidad a los marxistas británicos de hoy. Pertenece, piensan ellos, a un vocabulario ajeno: en el mejor de los casos, el de la democracia burguesa; en el peor, el de la prensa capitalista. Es un concepto unificador, mientras que lo que debería interesar a los marxistas (dicen) es identificar los puntos de división. Al aplicarse a la historia, el concepto es mistificador, pues mete en un mismo saco a artesanos y comerciantes, a proletarios y campesinos. Puede mostrar al pueblo como comunidad, pero difícilmente como clase. La historia popular también es sospechosa de realismo «ingenuo» y es indudablemente cierto, como he tratado de demostrar, que sus peripecias han ido ligadas con frecuencia a un movimiento realista en la literatura y al movimiento documental en las artes. Este realismo, se arguye, subvierte la empresa marxista, colocando la descripción en el lugar de la explicación y privilegiando lo visible a expensas de las fuerzas invisibles en funcionamiento. Lo que se gana en inmediatez se paga con la pérdida de ese necesario momento de abstracción que constituye la esencia de un análisis marxista. Estas críticas se amplifican a veces con alusiones despectivas al «populismo» que en el marxista contemporáneo Dunciad parece ocupar un lugar de deshonor un tanto análogo al de los «faquires» del movimiento obrero de antaño.

A juzgar por las apariencias, estas dificultades no son fáciles de superar, pero descansan en parte en una oposición falsa entre el marxismo y las corrientes del pensamiento democrático-burgués que lo precedieron. El propio Marx temía a la contaminación menos que algunos de sus seguidores modernos y muchos de sus conceptos políticos los tomó en préstamo o transpuso de sus predecesores demócrata-burgueses. Lenin —a pesar de sus polémicas en ese campo— insistía mucho en reconocer la herencia populista y en 1917, en vísperas de la revolución, aclamó el jacobinismo como «la más grande

expresión de una clase oprimida en su lucha por la liberación». Es cierto que Marx no hablaba de «el pueblo», sino de «el proletariado», pero en sus escritos usa el término en un sentido convertible y su componente específicamente industrial tiende a quedar subsumido en un ámbito más amplio aunque más indeterminado: el de los que no tienen propiedades y los pobres. Puede que Marx no utilizase un vocabulario populista; pero la clase obrera, tal como aparece en su pensamiento, es siempre, por definición, *mayoritaria* y, a decir verdad, una clase universal en embrión, una clase que con la abolición de sus propias condiciones de existencia emancipará a la humanidad en conjunto. El socialismo, para Marx tanto como para sus seguidores, fue una realización de la idea democrática. La vena populista del pensamiento marxista se hizo mucho más pronunciada cuando —en el siglo xx— socialistas y comunistas encabezaron movimientos de masas. En Europa, en la época de la Revolución de Octubre y de la Tercera Internacional, los llamamientos comunistas iban dirigidos característicamente a «las amplias masas» o a «los millones que trabajan»; mientras que en los años de mayor moderación que siguieron al Frente Popular (1935-1936) los comunistas (en común con los socialdemócratas) han preferido la expresión «gente trabajadora» a la terminología más estricta de *El manifiesto comunista*; a menudo, como en las actuales campañas de «el pueblo» contra «los populistas», han adoptado un vocabulario populista sin ningún cambio. En Italia el concepto de lo nacional-popular de Gramsci es una de las bases históricas del comunismo nacional. En el comunismo chino y en los recientes movimientos de liberación del tercer mundo los marxistas han adoptado necesariamente el idioma del nacionalismo, en el que los llamamientos se dirigen al conjunto del pueblo.

Puede que la relación del marxismo con la historia popular sea incómoda, pero es como si una especie de cordón umbilical uniera las dos cosas. Debería ser evidente que los historiadores marxistas, tanto si son conscientes de ello como si no, se han inspirado considerablemente en la obra de sus antepasados radicales-democráticos, como se advierte en la influencia formativa que ejercieron los Hammond en la obra de E. P. Thompson, Tawney en la de Christopher Hill, Frazer y Jane Harrison en la de George Thomson, Riegel en la de Antal y en la de Klingender. No hay duda de que el propio Marx cultivó una especie de historia popular y apenas se ha explo-

rado la deuda que contrajo con sus predecesores en este campo: Vico, la escuela histórica escocesa del siglo XVIII, los historiadores liberales franceses de la Restauración, los folcloristas e historiadores campesinos alemanes. Desde cierto punto de vista, cabría decir que *El capital* es una historia desde abajo: la historia de un fenómeno vista con los ojos de sus víctimas; y sus capítulos sobre la «acumulación primitiva» distan mucho de desplegar el distanciamiento olímpico que, al parecer, algunos de sus epígonos modernos consideran la quintaesencia del «método». Marx saca su concepto de la «revolución burguesa» de Thierry y Guizot, los cuales lo aplicaron tanto a la revolución inglesa de 1640 como a la revolución francesa de 1789; y es posible argüir que los «dos grandes campos» que se enfrentan en los primeros pasajes del *Manifiesto comunista* —los burgueses y los proletarios— tienen por modelo a los que se enfrentaron en los Estados Generales de 1789 o son transposiciones de los mismos: los privilegiados en un bando, los productivos en el otro. Ciertamente, el concepto marxista de la revolución proletaria —ese ajuste de cuentas que buscarían generaciones de socialistas— parece venir menos del estudio de la industria capitalista que de las *jacqueries* del campesinado medieval y los levantamientos plebeyos de la Roma antigua, mientras que la reivindicación universalista a favor del proletariado, en un momento en que, en todos los países menos en Inglaterra, la clase obrera industrial tenía una importancia numérica relativamente insignificante, sin duda toma su paradigma de aquel secular contraste de patricios y plebeyos que proporcionó a la historia popular —y al «descubrimiento del pueblo» en general— sus mismísimos cimientos.

Para los marxistas rechazar la historia popular equivaldría, en Inglaterra, a renunciar al principal patrimonio de la labor histórica socialista. Todo el movimiento de la «historia desde abajo» y, por ende, siquiera de forma indirecta, el actual florecimiento de la historia social inglesa, se incubó en el grupo de historiadores del Partido Comunista de finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta, durante los sombríos días de la guerra fría. Fue allí —como indica Hans Medick en su artículo— donde se ensayaron algunos de sus temas principales; donde sus cultivadores más creativos —Christopher Hill, Eric Hobsbawm y E. P. Thompson— hicieron sus primeros trabajos; y donde se concibió su publicación más prestigiosa, *Past and Present*, como se concibió también, aunque más oblicua-

mente, la *Society for the Study of Labour History*. En el caso del segundo renacer de la canción tradicional y del «descubrimiento» de la canción industrial, todo el movimiento, desde los «Hootenannies»<sup>7</sup> de principios de los cincuenta hasta los *folk clubs* de hoy en día, debe su inspiración (y gran parte de su erudición histórica) a dos eruditos-cantantes comunistas: A. L. Lloyd y Ewan MacColl. Los socialistas también han estado muy presentes en la recuperación del arte popular: basta con mencionar a precursores como el crítico de arte marxista Francis Klingender, cuyo libro *Art and the Industrial Revolution* (1947) fue fruto de su colaboración con la Amalgamated Engineering Union; a John Gorman y su *Banner bright*, obra de un impresor-historiador que confeccionaba pancartas para el movimiento obrero antes de dedicarse al estudio de las mismas; o a Victor Neuberg y Louis James en el «descubrimiento» de la literatura popular. Los proyectos editoriales con base en la comunidad —como Centerprise en Hackney, Queenspark en Brighton, Strong Words en Durnham— a menudo cuentan con un núcleo de socialistas muy comprometidos tanto entre los escritores como entre los coordinadores. En notable medida, la historia femenina en Inglaterra está en manos de marxistas-feministas o acusa la fuerte influencia de las mismas, a la vez que algunos de sus temas han sido leídos por muchísimas personas gracias a la obra de Sheila Rowbotham. Está bien que se someta esta labor a un interrogatorio teórico, pero rechazarla alegando que estaba viciada por el populismo o era epistemológicamente impura nos dejaría con poco salvo con ejemplos de *histoire raisonnée* como *Pre-capitalist modes of production*, de Hindess y Hirst, magro manjar que ofrecer al movimiento obrero y difícilmente el adorno más brillante del arte literario o de la erudición histórica marxista.

No cabe duda alguna de que la idea de la «experiencia de la vida real» necesita un escrutinio crítico; pero, sean cuales sean sus ambigüedades, ciertamente no es una idea que los marxistas puedan permitirse el lujo de despreciar en un momento en que las cuestiones de subjetividad aparecen con tanta insistencia en el orden del día socialista. El intento de recuperar la textura de la vida cotidiana puede asociarse con una «empresa intelectual neorromántica»,

7. Ruidosa domingada en la que actúan diversos grupos de música. (N. del t.)

que es una de las acusaciones que se lanzan contra él; pero es perfectamente compatible —si esa debe ser la prueba de la cientificidad— con los complicados gráficos diarios y la prosa desapasionada. Entre las historiadoras marxistas y feministas ha nacido de un descontento radical con el empleo de categorías que siguen siendo totalmente externas al objeto que pretenden explicar. Para el movimiento feminista es claramente una decisión política; no se trata de investigar trivialidades, sino de una forma de romper un silencio secular. No está claro por qué el interés por las prácticas materiales de la vida cotidiana —o, para el caso, la estructura de la creencia popular— es o bien utópica o indeseable desde un punto de vista marxista. Tampoco hay razón alguna para contraponer los puntos de vista personales y familiares a los globales y generales. En la mayoría de los períodos que estudian los historiadores el hogar ha sido el escenario principal de la producción; la familia, el vector de la propiedad y la herencia; la localidad, un universo de clase. Hans Medick, en su obra sobre el «protocapitalismo», ha demostrado que sólo reconstruyendo el ciclo vital de los trabajadores domésticos y las privaciones materiales bajo las que trabajaban puede comprenderse la base, en la producción, de la acumulación primitiva capitalista; y es posible que la obra de las historiadoras marxistas-feministas, centrada en la interrelación de la familia, el trabajo y el hogar, surta un efecto comparablemente radical en nuestra comprensión de cómo se formaron las clases y la conciencia de clase. Es posible, por supuesto, que la atención a lo cotidiano degenerare en un catálogo de objetos inanimados. Pero obras como *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros*, de Ronald Fraser, o el artículo de Luisa Passerine sobre los trabajadores de Turín bajo el fascismo, demuestran que, tratada ambiciosamente, la comprensión de la experiencia subjetiva y de las relaciones sociales cotidianas puede aprovecharse para plantear cuestiones teóricas de importancia.

Ciertamente, el marxismo británico necesita la clase de nutri-mento —o de tensión dialéctica— que podría proporcionarle un encuentro con la historia popular. Con demasiada frecuencia, en la teoría además de en la práctica política, a sus proposiciones las ha empobrecido el haber estado encerradas en su propio mundo conceptual, como si su destino fuera tener a raya la realidad en vez de engranar con ella. Una historia del capitalismo «desde el fondo hacia arriba» quizá nos daría muchas más pistas sobre las fuentes de su

vitalidad continua de las que podrían proporcionarnos los debates en torno a la ley del valor, por necesarios e iluminadores que puedan ser éstos; un análisis del señorío o de la caballería en la Edad Media o, pongamos por caso, de las raíces campesinas del individualismo tal vez haría más por nuestra comprensión teórica de la ideología y la conciencia que un número indefinido de nuevas «interpelaciones» sobre el tema de la «autonomía relativa»; y, a decir verdad, es improbable que alguna vez seamos capaces de combatir efectivamente la ideología burguesa mientras no podamos ver cómo nace en nosotros mismos, mientras no exploremos las necesidades y deseos a los que satisface y todo el substrato de temores de los que se aprovecha. También nuestra comprensión del socialismo podría ser entonces menos abstracta si lo explorásemos históricamente «desde el fondo hacia arriba», observando sus lenguajes secretos, sus oscuras pasiones, su inconsciente cognoscitivo y sus disonancias. Por encima de todo, las cuestiones que plantea el feminismo no dejan ilesa a ninguna de las categorías del análisis histórico marxista y una de las virtudes de la historia popular es que, comparada con planos analíticos más abstractos, es un terreno mucho más hospitalario para formular dichas cuestiones. Tiene también el mérito de suscitar una cuestión crucial para la labor teórica y para la política: la producción de conocimiento, tanto las fuentes en que se inspira como su destino final. Pone en duda la existente división intelectual del trabajo y ataca implícitamente los monopolios profesionalizados del conocimiento. Convierte la práctica democrática en uno de los criterios para juzgar el pensamiento socialista y, por lo tanto, pudiera animarnos no sólo a interpretar el mundo, sino también a ver de qué modo nuestra labor podría cambiarlo.

En la otra cara de la moneda, también es cierto que la historia popular necesita de un encuentro más sostenido con el marxismo, o al menos se beneficiaría de él. Si quiere alcanzar el objetivo que su título lleva implícito —el de crear una historia alternativa u oposicional—, entonces debe eslabonar lo particular con lo general, la parte con el conjunto, el momento aislado con la *longue durée*. Para escribir una historia de los oprimidos —que es una de sus aspiraciones permanentes— es necesario comprender la totalidad de las relaciones sociales, mientras que la historia de los grupos sociales marginales (por ejemplo, bandidos, parias, herejes), que es una de sus preocupaciones más recientes, sólo puede comprenderse en tér-



minos de las relaciones entre el centro y la periferia. Las vidas obreras —uno de los principales temas de la historia popular basada en la comunidad— es necesario situarlas dentro de una división más amplia: la división social y sexual del trabajo y las ideologías que se agrupan en torno a las ideas de (pongamos por caso) la habilidad y la masculinidad; la reconstitución de la familia, si ha de hacer algo más que computerizar las familias nucleares, debe abordar las cuestiones sobre el poder, el patriarcado y las relaciones de propiedad que con tanta insistencia han planteado los marxistas-feministas. La cultura popular, si no quiere verse desmenuzada por los estudiantes del «ocio» y el «esparcimiento», necesita que se la analice en relación con las cuestiones de orden simbólico y comunicación no verbal que ha planteado la lingüística estructural y con el equilibrio cambiante de las esferas «públicas» y «privadas» que Catherine Hall ha analizado en relación con los conceptos de la femineidad.<sup>8</sup> Por otra parte, si hemos de aprender algo de las biografías, sean éstas en forma de historia oral o de autobiografías escritas, precisamos de un análisis teóricamente informado tanto del lenguaje como de la tradición oral para evitar una interpretación equivocada de las palabras que registremos. Es decir, debemos hacernos a nosotros mismos preguntas teóricas acerca de la memoria popular y la conciencia histórica, hemos de tener presente el carácter doble de la palabra hablada —lo que oculta además de lo que expresa— y edificar nuestra comprensión a partir de tales dualidades.

Si la dejamos sola, puede que la historia popular se encierre en una totalidad localmente definida donde no se entrometa ninguna fuerza ajena. Puede que haga las veces de escapismo, una huida de las incertidumbres del presente hacia las estabilidades aparentes del pasado. Pero también puede que sugiera un arduo programa de trabajo, un intento de cambiar nuestra comprensión de la historia en su conjunto. Uno de sus elementos principales lo señala Brecht en un interesante poema que explica por qué el marxismo y la historia popular —pese a todas las diferencias teóricas entre ellas— han convergido tan a menudo:

¿Quién construyó Tebas, la de las siete puertas?  
En los libros están los nombres de los reyes.

8. «Gender divisions and class formation in the Birmingham middle class, 1780-1850», en R. Samuel, ed. *op. cit.*

¿Fueron ellos, pues, quienes levantaron los bloques de piedra?  
Y Babilonia, tan a menudo destruida,  
¿quién la reconstruyó una vez y otra?  
¿En qué casas vivían los constructores  
en la Lima rutilante de oro?  
¿Adónde fueron los enladrilladores  
la noche en que quedó terminada la Gran Muralla de China?  
La Gran Roma está llena de arcos de triunfo.  
¿Sobre quiénes triunfaron los Césares?  
¿Había sólo palacios para los habitantes de la muy cantada Bizancio?

Incluso en la legendaria Atlántida  
¿acaso los que se ahogaban llamaban a gritos a sus esclavos  
mientras el océano la engullía?  
El joven Alejandro conquistó la India.  
¿Él solo?  
César batió a los galos.  
¿Sin un cocinero siquiera?  
Felipe de España lloró cuando se hundió su flota.  
¿Acaso nadie más lloró?  
Federico el Grande ganó la guerra de los Siete Años.  
¿Quién la ganó con él?

Una victoria en cada página  
¿Quién preparó el banquete de la victoria?  
Un gran hombre cada diez años.  
¿Quién pagó los costes?

Tantos informes.  
Tantas preguntas.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Temas generales*

Una introducción atractiva, aunque ahora no se ajuste a la moda, a algunos de los temas que se comentan en este ensayo se encontrará en Edmund Wilson, *To the Finland station*, libro escrito a la sombra del compromiso del autor con el marxismo en los años treinta. Sigue el

desarrollo de la idea revolucionaria a través de la historia y tiene el mérito de analizar a Marx y Michelet, a Lenin y Vico, en un solo volumen. Hay tres libros casi ilegibles de Harry Elmer Barnes que, sin embargo, contienen interesantes fragmentos de información sobre historiadores actualmente olvidados: *The new history* (Nueva York, 1925); *History of sociology* (Chicago, 1961); *A history of historical writing* (Nueva York, 1963). G. P. Gooch, *History and historians in the nineteenth century* (Londres, 1913) es más reflexiva, pero tiene poco que decir acerca de aquellas corrientes de trabajo a las que cabría calificar de «historia popular». L. Poliakov, *The Aryan myth* (Londres, 1974), para el submundo de la teoría sociológica; Marvin Harris, *The rise of anthropological theory* (Londres, 1968) y John Burrow, *Evolution and society* (Cambridge, 1966), son excelentes introducciones a la ciencia social evolucionista; Wilhelm Wundt, *Elements of folk psychology* (Londres, 1916), y Friedrich Ratzel, *The history of mankind* (Londres, 1896), representan dos de sus fases más curiosas e interesantes. Sobre los significados cambiantes del término «pueblo», Raymond Williams, *Keywords* (Fontana, 1979), es útil, original y preciso. Para Inglaterra véase el precursor artículo de Asa Briggs titulado «The language of "class" in early nineteenth century England», en Briggs y Saville, eds., *Essays in labour history* (Londres, 1960); también del mismo autor el más reciente «The language of "mass" and "masses" in 19th century England», en D. Martin y D. Rubinstein, eds., *Ideology and the labour movement* (Londres, 1979). Para Francia, dos libros útiles son la colección de ensayos *Images du peuple au dix-huitième siècle* (París, 1973), y Regine Robin, *Histoire et linguistique* (París, 1973); también Robin y otros, *Langage et idéologies* (París, 1973). Sobre el romanticismo social, V. G. Kiernan, «Wordsworth and the people», en John Saville, ed., *Democracy and the labour movement* (Londres, 1954); David Owen Evans, *Social romanticism in France 1830-1848* (Oxford, 1951), transmite de manera excelente el calor y el entusiasmo de su tema y sorprende que un libro así haya salido de la Inglaterra de la guerra fría. Leon Rosenthal, *Du romantisme au réalisme* (París, 1914), abarca la extraña e interesante transición de la reacción contraria a la ilustración al humanitarismo izquierdista del decenio de 1840. Dos espléndidos libros de Tim Clark, *The absolute bourgeois, artists and politics in France 1848-51*, e *Image of the people, Gustave Courbet and the 1848 Revolution* (ambos publicados en 1973), abren nuevos caminos en la historia del arte además de ser una introducción excelente a la mentalidad política del período.

Sobre la historia popular de derechas, aparte de los títulos que se mencionan en el texto, cabe añadir H. D. Traill, *Social England* (Londres, 1893-1897), en seis volúmenes; Storm Jameson, *The decline of Mer-*

ry England (Londres, 1930), y, para la vertiente menos atractiva de la reacción católica de entre guerras, Hilaire Belloc, *The Jews* (Londres, 1922). Wolfgang Emmerich, *Germanistische Volkstumideologie* (Tübingen, 1968), sigue el triste recorrido entre el descubrimiento del folclore en el siglo XVIII y su apropiación por parte de los nazis, lo cual puede seguirse también en John E. Farquarson, *The plough and the Swastika* (Nueva York, 1976). Para un análisis marxista muy inteligente del populismo de derechas, Ernesto Laclau, *Politics and ideology in Marxist theory* (Londres, 1977).

Sobre la historia popular en Inglaterra, no se me ocurre ninguna obra secundaria a excepción de «The Norman Yoke», el siempre provechoso ensayo de Christopher Hill (reeditado en *Puritans and revolutionaries*, Londres, 1958). La *Short history* de Green se encuentra actualmente en la Everyman Library. *Six centuries of work and wages*, de Thorold Rogers, así como *Industrial and commercial history of England* (1892) y *The economic interpretation of history* (1888), del mismo autor, aparecen con bastante frecuencia en los tenderetes de libros de ocasión. Por desgracia, no ocurre lo mismo con *History of the Reformation* (1827), de Cobbett. Para los folcloristas, R. Dorson, *The British folklorists, a history* (Chicago, 1968), contiene mucha información biográfica y es obra de un entusiasta, pero éste parece no sentir apenas curiosidad por las dimensiones ideológicas y políticas del tema; es de esperar que alguien se ocupe de él algún día. En el ínterin, *Memoirs* y diversos escritos polémicos de Edwin Clodds dan cierta idea del lugar que ocupa el folclore en la batalla de las ideas. Para el grupo de historiadores del Partido Comunista, hay una memoria de Eric Hobsbawm en M. Cornforth, ed., *Rebels and their cause* (Londres, 1978) y actualmente la *New Left Review* está publicando una serie de artículos míos sobre el tema: «British Marxist historians, 1880-1980». Richard Johnson, «Culture and the historians», en John Clarke y otros, eds., *Working class culture* (Londres, 1979), establece una valiosa relación entre trabajos recientes en el campo de la historia social y del movimiento obrero, y otros en el campo de los estudios culturales y la sociología: también contiene un interesante examen crítico de la obra de G. D. H. Cole.

### Fuentes y métodos

Entre los libros recientes más atractivos y accesibles, Paul Thompson, *The voice of the past: oral history* (Oxford, 1978); Victor E. Neuberg, *Popular literature, a history and guide* (Penguin, 1977); W. G. Hos-

kins, *Local history in England* (Londres, 1972); Alan Rogers, *This was their world, approaches to local history* (Londres, 1972); R. W. Brunskill, *Illustrated handbook of vernacular architecture* (Londres, 1970); W. E. Tate, *The parish chest* (Cambridge, 1946); A. L. Lloyd, *Folk song in England* (Londres, 1967; 1975).

Para algunos enfoques interesantes de la «historia popular» del arte: Louis James, *Print and the people 1819-1851* (Londres, 1976); F. D. Klingender, *Art and the Industrial Revolution* (Paladin); John Gorman, *Banner bright* (Londres, 1973); John Barell, *The dark side of the landscape, the rural poor in English painting, 1730-1840* (Cambridge, 1980); David Kunzle, *The early comic strip* (Berkeley, California, 1973).

Sobre demografía: Alan Macfarlane, *Reconstructing historical communities* (Cambridge, 1977); E. A. Wrigley, *Nineteenth century society, essays in the use of quantitative methods* (Cambridge, 1972); Peter Laslett, ed., *Household and family in past time* (pero, para una crítica de su enfoque, véase Miranda Chaytor, «Household and kinship», *History Workshop Journal*, 10 de noviembre de 1980).

Sobre la historia popular en Francia: C. Rearik, *Beyond the Enlightenment* (Indiana, 1974), aunque se ocupa primordialmente del desarrollo del folclore, es un estudio excelente de la imaginación histórica en el período 1815-1850 y, en conjunto, preferible a Stanley Mellon, *The political uses of history, a study of historians of the French Restoration* (Stanford, California, 1958), que, al igual que demasiadas tesis de doctorado, consigue que un tema interesante resulte aburrido. Alice Gérard, *La Révolution Française, mythes et interprétations* (París, 1970), trata de modo sistemático un ramal que existe desde hace mucho tiempo, y M. Touchard, *La gauche française* (París, 1974), es un examen excelente de sus aplicaciones políticas. P. Viallaneix, *La voie royale, Essai sur l'idée du peuple dans l'œuvre de Michelet* (París, 1959), es muy extensa e informativa, pero curiosamente desprovista de sentido crítico, como si el autor se hubiera constituido en portavoz de Michelet. Para la historia de los *Annales*, Peter Burke, *A new kind of history* (Londres, 1973); T. Stoianovic, *French historical method* (Cornell, 1976), y Luciano Allegra y Angelo Torre, *La nascita de la storia sociale in Francia* (Turín, 1977). Para una manifestación actual (o casi actual) del pensamiento tipo *Annales*, útilmente dispuesta en forma de diccionario con bibliografías, Jacques Le Goff, ed., *La nouvelle histoire* (París, 1978).

Sobre la historia popular en Alemania, aspecto al que no he dedicado una sección por razones de espacio, hay una excelente introducción a la

fase izquierdista de sus comienzos en John G. Gagliardo, *From pariah to patriot, the changing image of the German peasant* (Lexington, Kentucky, 1969).

Sobre la historia popular en América: Richard Hofstadter, *The progressive historians*, es un tratamiento flojo de un tema que debería ser complejo y apasionante.

### Revistas

*History Workshop Journal* publica dos números anuales cuya extensión es la propia de un libro (suscripciones: PO Box 69, Oxford); *Oral history*, revista bianual de la Oral History Society (suscripción: Department of Sociology, University of Essex, Colchester); *Bulletin of the Society for the Study of Labour History* (suscripciones: John Field, Northern College, Wentworth Castle, Barnsley, Yorks); *Past and Present* (suscripciones: *Past and Present*, Corpus Christi College, Oxford); *Social History* (suscripciones: Methuen and Co., Fetter Lane, London EC4); *The Local Historian* (suscripciones: National Council for Social Service, Bedford Square, London WC1). Citaré también *Llafur*, la excelente revista de la Welsh Labour History Society (suscripciones: The Miners Library, Sketty Road, Swansea); *Le Mouvement Social*, revista de historia obrera francesa (suscripciones: Les Editions Ouvrières, 12 avenue Soeur-Rosalie, 75621 París, Francia); *Radical History Review*, revista hermana de *History Workshop* en los Estados Unidos (suscripciones: The Radical Historians' Organisation, John Jay College, 445 West 59th Street, Nueva York, NY 10019, Estados Unidos). Para quien sepa leer en italiano, hay tres excelentes revistas de historia social: *Movimiento operaio e socialista* (suscripciones: piazza Campetto 8a, 16123 Génova, Italia); *Quaderni Storici* (suscripciones: Editrici il Mulino, Via Santo Stefano 6, 40125 Bologna, Italia), y *Studi Storici*. Por último, tenemos las publicaciones feministas *Feminist Review* (suscripciones: 65 Manor Road, Londres N16) y *Feminist Studies* (suscripciones: Women's Studies Program, University of Maryland, College Park, Maryland 20742, Estados Unidos).

### Historia del movimiento obrero

Durante los veinte últimos años se ha publicado tantísimo material que es imposible hacer un resumen. Para Gran Bretaña tenemos ahora una bibliografía extensa: Harold Smith, *The British labour movement*

to 1970 (Londres, 1980). Consta de unas cuatro mil entradas, que recogen los libros, panfletos y artículos de prensa publicados en lengua inglesa entre 1945 y 1970. Se está preparando otro volumen que abarcará el decenio de 1970. Ruth Frow, Eddie Frow y Michael Katanka, *The history of British trade unionism* (Historical Association, 1969), es una bibliografía selecta y una introducción útil. Ian MacDougall, *A catalogue of some labour records in Scotland* (Edimburgo, 1978), hace una magnífica reseña de las fuentes originales. J. F. C. Harrison y Dorothy Thompson, *Bibliography of the Chartist movement, 1837-1976* (Hassocks, 1978); Royden Harrison, ed., *The Warwick guide to British labour periodicals, 1790-1970* (Hassocks, 1977).

### *Historia fabril*

Posible y crucial punto de encuentro, apenas explorado hasta ahora, de la historia popular, la historia del movimiento obrero y la historia del capitalismo. Un indicio de su potencial se encuentra en Alfred Williams, *Life in a railway factory* (Londres, 1915); Peter Field-ander, *The emergence of a UAW local, 1936-1939* (Pittsburgh, 1975); Liliana Lanzardo, *Classe operaie e partito comunista all Fiat, 1945-1968* (Turín, 1971); Patrick Fridenson, *Les usines Renault* (París, 1972); Huw Beynon, *Working for Fords* (Harmondsworth, 1973); Tony Lane y Kenneth Roberts, *Strike at Pilkingtons* (Londres, 1972); Arthur Exell, «Morris Motors in the 1930s and 1940s», *History Workshop Journal* números 6, 7, 9; A. E. Grigg, *The history of the Bletchley branch of the National Union of Railwaymen* (publicado privadamente en 1978) es un libro inmenso, profusamente ilustrado de un obrero-historiador, informado por un agudo sentido político y animado por destellos de ingenio melancólico. Ejemplo interesante de lo que podría ser la historia del movimiento obrero si una mayor parte de ella la escribieran obreros, como ocurre también con los artículos de Arthur Exell citados más arriba.

### *Cultura material*

C. S. y C. S. Orwin, *The open fields* (Oxford, 1938) es una obra precursora a la que debe mucho el actual movimiento de la arqueología industrial. W. H. Hoskins, *The making of the English Landscape* (1955) se ha reeditado en Penguin. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, París, 1966,<sup>2</sup> 2 vols (trad. cast., Madrid, 1976), demuestra que la labor de los franceses en este cam-

po es mucho más ambiciosa y se apoya en una erudición magnífica. Cf. también el mismo autor, *Capitalism and material life, 1400-1800* (Fontana, 1973). Robert Forster y Oreste Ranum, eds., *Food and drink in history* (Baltimore, 1979) traduce y reproduce algunos ensayos de los *Annales*. Pierre Bourdieu, *Outline of a theory of practice* (Cambridge, 1977), informado por un estudio antropológico del interior doméstico, eleva el examen de la cultura material a un nuevo nivel. Los diversos libros de Kenneth Hudson, *Industrial archaeology* (Londres, 1976); *Food, clothes and shelter* (Londres, 1978); *Street furniture* (Londres, 1979); y *A social history of museums* (Londres, 1975) son introducciones útiles al trabajo de conservación en este campo y aparte de los temas históricos que se abren con él.

### *Historia familiar*

Phillipe Ariès, *Centuries of childhood* (Penguin, 1973); Robert Forster y Oreste Ranum, eds., *Family and society, Selections from Annales E. S. C.* (Baltimore, 1976); John Demos, *A little commonwealth. Family life in Plymouth colony* (Nueva York, 1970); Christopher Hill, *Society and puritanism in pre-revolutionary England* (Londres, 1964); Peter Laslett, *Family life and illicit love in earlier generations*; Jean-Louis Flandrin, *Familles. Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société* (París, 1976; trad. cast.: *Orígenes de la familia moderna*, Crítica, Barcelona, 1979); Hans Medick «The proto-industrial family economy», en *Social History* 1, n.º 3 (octubre de 1976); Rayna Rapp, Ellen Ross y Renate Bridenthal, «Examining family history», en *Feminist Studies* V, número 1 (primavera de 1979); Lutz K. Berkner, «The stem family and the development cycle of the peasant household», en *American Historical Review*, 77, n.º 2 (abril de 1972); *Oral History* 111, n.º 2, número titulado «Family History»; Paul Thompson, *The Edwardians* (Londres, 1977).

### *Marginados, migrantes, grupos proscritos*

J. J. Jusserand, *English wayfaring life in the Middle Ages*; Bronislaw Geremek, *Les marginaux parisiens aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles* (París, 1976); Eric Hobsbawm, *Bandits* (Penguin, 1972; trad. cast.: *Bandidos*, Ariel, Barcelona, 1976); Peter Clark, «Migration in England during the late seventeenth and early eighteenth century», en *Past and Present* 83 (mayo del 1979); Raphael Samuel, «Comers and goers», en H. J. Dyos y M. Wolff, eds., *The Victorian city* (Londres, 1973); Charles van Onselen,



«“The regiment of the hills”. South Africa’s Lumpenproletarian army, 1890-1920», en *Past and Present* 80 (agosto de 1978); Jerry White, «Campbell Bunk», en *History Workshop Journal* 8 (otoño de 1979); Olwen Hufton, *The poor in eighteenth-century France, 1750-1789* (Oxford, 1974); Gareth Stedman Jones, *Outcast London* (Oxford, 1971); A. L. Beier, «Vagrants and the social order in Elizabethan England», en *Past and Present* n.º 64 (agosto de 1974); Judith Walkowitz, *Prostitution and Victorian society* (Cambridge, 1980).

RAPHAEL SAMUEL

## HISTORIA Y TEORÍA

Los historiadores no son dados, al menos en público, a la introspección sobre su trabajo y, exceptuando los momentos solemnes, como las conferencias inaugurales, por ejemplo, evitan la exposición general de sus objetivos. Tampoco intentan teorizar sus investigaciones. Sospechan de la ortodoxia, no les gustan las abstracciones y nada les hace más felices que poner en duda las opiniones recibidas o multiplicar las excepciones a la regla. Cuando se enfrentan a dificultades conceptuales buscan instintivamente los «hechos» y, en vez de malgastar tiempo en especulaciones filosóficas, prefieren poner manos a la obra. Ante todo se consideran a sí mismos como investigadores, oyentes atentos y observadores minuciosos, guiados por una simpatía imaginativa hacia el pasado y una percepción intuitiva de sus vestigios manuscritos y materiales. La investigación se formula en términos de los datos que se conocen más que del fenómeno que debe explicarse y luego se prosigue el argumento por inferencia y por medio de ilustraciones. En la medida de lo posible, la interpretación toma cuerpo en los «descubrimientos»: esto es, la selección e interpretación de los hechos. A éstos se les considera relativamente libres de problemas: siempre y cuando el investigador emplee suficiente diligencia en la recopilación de los mismos, a la larga saldrá a la superficie lo que ocurrió «realmente». Los problemas de la historiografía —es decir, de la construcción del conocimiento histórico— por lo general se dejan al cuidado de los filósofos, mientras que los historiadores defienden su causa, como dijeron los fundadores de los *Annales*, «no por medio de artículos metodológicos y disertaciones teóricas, sino recurriendo a ejemplos y hechos». Detrás

de esta reticencia conceptual se encuentran a veces restos de esa suposición confiada de que existe un conjunto de conocimientos convenidos de los que cabe esperar que vayan acumulándose con el paso del tiempo: lo que el profesor Elton, con franco desprecio de la mutabilidad del tema, denomina «historia común y corriente, sin más».

\* Probablemente, esa hostilidad hacia la teoría que, por supuesto, tiene una antigua estirpe alcanzó su punto más alto en los años de la guerra fría, cuando los historiadores, lo mismo que el conjunto de los intelectuales británicos, libraron batalla contra el comunismo internacional bajo el grito de guerra de «individualismo metodológico». La teoría se equiparaba al «marxismo continental» y se descartaba como bobadas metafísicas o como una imposición arbitraria de ideas «preconcebidas». Se publicaron numerosas obras revisionistas con la intención más o menos explícita de socavar las interpretaciones marxistas o neomarxistas de la historia —sobre todo en el campo de los estudios del siglo XVII y de la revolución industrial— mientras que en un plano superior los historiadores se alineaban con entusiasmo detrás de Isaiah Berlin y Karl Popper para estigmatizar la idea misma de las «leyes del desarrollo», ya que las consideraban incipientemente totalitarias. Los temas de la guerra fría se mezclaron con un profesionalismo cada vez más exaltado al que molestaba la intrusión de inquietudes extracurriculares. No sólo los marxistas, sino también eruditos-radicales como, por ejemplo, Tawney y los Hammond, se vieron convertidos en blanco de ataques cada vez más furiosos. El «historicismo» fue condenado por antiprofesional, aparte de verse reducido al papel de caballo de Troya del supuesto invasor soviético, y a sus cultivadores se les acusó de haber traicionado la vocación del historiador. «Refutada por todos los análisis intelectuales», escribió el profesor Trevor-Roper en 1956, «la interpretación marxista de la historia se ve sostenida y justificada irracionalmente por el poderío soviético y nada más». Por su parte, los historiadores marxistas, sujetos a la caza de brujas y luchando por el derecho a ser oídos, trataron de legitimizar su trabajo eliminando los prolegómenos teóricos, suavizando la terminología marxista y expresándolo de la forma empírica que se espera de las monografías eruditas.

El primer ataque importante contra este empirismo confiado, aunque encerrado en sí mismo, lo lanzó la sociología, cuya influencia

empezó a notarse en las universidades británicas en las postrimerías de los años cincuenta. En lo que hace a la labor histórica, fue propagado enérgicamente por las conferencias de *Past and Present* a principios de los sesenta sobre temas como el «ocio» y la «movilidad social», por la proliferación de cursos interdisciplinarios y por los diversos intentos de modernizar el plan de estudios que se hicieron a raíz de la creación de gran número de universidades y politécnicos. En el contexto de una historiografía estrechamente política y constitucional, dedicada en su mayor parte al arte de gobernar, la sociología apareció como una fuerza progresista e incluso subversiva que abría nuevos campos para la investigación histórica —la familia, la comunidad, la cultura popular— y dirigía la mirada de los historiadores hacia terrenos inexplorados hasta entonces. Alentó a los historiadores a utilizar el método comparativo y, en vez de prohibir las alusiones a la actualidad (en el decenio de 1950 muchos cursos de historia todavía no iban más allá de 1914), los estimulaba decididamente a modernizar sus notas a pie de página y a alinear su labor con los hallazgos sociológicos o antropológicos más recientes. Pero aunque bajo influencias como éstas, la temática de la historia fue ampliada generosamente, en muchos aspectos el método básico de la investigación histórica no cambió. La sociología aportó las cajas teóricas vacías: la tarea de llenarlas de hechos correspondía a los historiadores.

La amenaza del «estructuralismo» —tema de los debates en torno a *Miseria de la teoría*, de E. P. Thompson— es al mismo tiempo más reciente y más radical. No se ocupa de este o aquel tema, sino de la construcción del conocimiento mismo: esto es, de la epistemología. El estructuralismo ha evolucionado fuera de la historiografía y, de hecho, va asociado a un intento definido de expulsar a la historia del reino de la teoría social y colocar la explicación «sincrónica» en el lugar de la «diacrónica»: es decir, a estudiar fenómenos en un momento dado en vez de en su evolución histórica. Sin embargo, plantea cuestiones importantes que los historiadores deberían afrontar. Ante todo, ataca a la inducción (esto es, la obtención de argumentos y conceptos partiendo de hechos), que normalmente es lo que creen hacer los historiadores mientras investigan o escriben sus obras. En segundo lugar, ataca la teoría de la reflexión: es decir, la idea de que la mente es un medio neutral en la que se imprime alguna realidad ya existente. Arguye que es el lenguaje y no la

realidad lo que estructura el pensamiento y que éste es el que «significa»: esto es, da significado a la realidad. No hay ningún mundo «real» que sea independiente de nuestras percepciones del mismo: solamente hay un circuito autónomo de «signos». En tercer lugar, ataca lo que define como «historicismo»: es decir, la idea de que las estructuras históricas pueden explicarse atendiendo a su génesis. Sostiene que semejantes intentos adolecen por fuerza de modos teleológicos de razonamiento, es decir, la idea de una relación ineluctable de causa y efecto implícita en la versión marxista de las «etapas» del devenir histórico, y también implícita en esquemas evolutivos más antiguos como, por ejemplo, la interpretación *whig* de la historia. Además de esto, trata de separar las categorías teóricas de cualquier concepto del tiempo histórico. Establece una clara distinción entre cómo se forman los conceptos y el estudio empírico de los fenómenos: la historia no contiene en sí misma sus propios métodos de explicación, ni su propia lógica de investigación; la causalidad no la generan los datos, sino la comprensión conceptual que se aplica a ella. Finalmente, desplaza de su posición central al sujeto humano: la historia no es el estudio del hombre, sino de los lenguajes y códigos subliminales cuyos «portadores» compulsivos son los hombres y las mujeres.

Hablando en términos generales, cabría decir que el estructuralismo, sobre todo tal como se desarrolló en Francia durante los años sesenta y, más adelante, en Inglaterra, constituye una respuesta principalmente izquierdista al derrumbamiento o a la puesta en duda de las ideas evolucionistas y humanistas del progreso. Al igual que las escuelas del marxismo, filosóficamente muy distintas, que se encuentran en la Alemania occidental y en los Estados Unidos, al estructuralismo lo caracterizan cierto tono de pesimismo cultural, su gran atención a las estructuras de dominación y la insistencia en presentar a las personas como víctimas y prisioneras del proceso social en vez de, al menos en potencia, como agentes libres del cambio. No nos enfrentamos aquí con una sola escuela de pensamiento, sino con una importante corriente intelectual que ha influido en varios contextos: la lingüística, la crítica literaria, la antropología, el cine y el arte. Los marxistas que más han sentido la influencia de las variantes del enfoque estructuralista (por ejemplo, Louis Althusser en Francia) toman sus categorías y su compromiso político del marxismo, pero sus conceptos unificadores, su visión metafórica están

tomados en préstamo —o, mejor dicho, transportados— del psicoanálisis, de la lingüística estructural y de las teorías antievolucionistas de la ciencia. La deuda con Freud y su influencia son evidentes y reconocidas: cabe argüir que la preocupación por los elementos escondidos en el orden social, el hincapié en el carácter irreal e ilusorio de las representaciones ideológicas y la índole opaca de las formaciones sociales proporcionan la visión social fundamental sobre la que se edifica el estructuralismo y es evidente que procede del concepto freudiano del inconsciente. Mientras que es posible ver un concepto psicoanalítico del lenguaje —una insistencia en el diálogo reprimido que tiene lugar debajo del discurso superficial— en la importancia central que se da a la lectura «sintomática» de textos, esto es, leer los textos a contrapelo de su locuacidad superficial para encontrar huecos, silencios y ausencias culpables.

El estructuralismo marxista británico, que ha crecido rápidamente en años recientes, es en muchos sentidos un fenómeno contradictorio. Por un lado, al tratar el marxismo como «inacabado» —esto es, al considerarlo un método continuo y cumulativo de comprender el mundo en lugar de un conjunto incondicional de dogmas—, no hay duda de que ha liberado una enorme cantidad de energía teórica en la izquierda y ha ayudado a incrementar la difusión de los textos básicos del marxismo y la disposición a usarlos, de manera muy explícita, en la labor intelectual de hoy en día. Por otro lado, ha creado un clima de ansiedad en torno al concepto mismo de la teoría y ha surtido el efecto, aunque fuese involuntario, de sugerir que era el coto cerrado de una esotérica secta de iniciados. Por muy fructíferas que sean las cuestiones, el discurso en sí es aprisionador. Gran parte de la labor reciente que se ha llevado a cabo bajo la influencia del estructuralismo aparece desfigurada por una prosa amanerada, el empleo de la referencia como talismán y el recurso defensivo a un número limitado de textos manoseados y en su mayor parte recientes, franceses casi todos ellos. Al igual que otras modas académicas (y es indudable que hay cierto elemento de moda en la propagación del estructuralismo en las márgenes radicales de las universidades y politécnicos británicos), hay en él mucha afectación y en la medida en que tenga un propósito político discernible, éste consiste en tener a raya a un mundo incómodo. El ataque justificado contra la teoría empírica del conocimiento (es decir, la idea de que la mente es una página en blanco en la que se

imprimen los hechos) cae sin darse cuenta en un altivo rechazo de la labor empírica misma. En sus manifestaciones más ingenuas e irreflexivas —por ejemplo, en *Pre-capitalist modes of production*, de Hindess y Hirst— exalta la práctica teórica hasta el punto de convertirla en un fin en sí misma, llegando a categorías conceptuales irreprochables desde un punto de vista formulario pero sin ningún contenido utilizable.

Sin embargo, el estructuralismo aborda una serie de problemas reales que no dan a los historiadores ningún motivo para sentirse satisfechos de sí mismos, sobre todo las espinosas relaciones entre la ideología y la conciencia y los fenómenos económicos y sociales. Al llamar la atención sobre los medios de representación, necesariamente nos empuja a desviar la atención del mundo real de los objetos para dirigirla hacia las categorías del lenguaje y el pensamiento a través de las cuales los percibimos: esto es, hacia lo imaginario, lo subjetivo y lo subconsciente. Pese a la novedad de una parte del lenguaje que se emplea, las cuestiones planteadas por el estructuralismo tienen que ver con algunos de los problemas más antiguos y más insolubles de la filosofía europea. Son en verdad pertinentes a cualquier forma de investigación histórica. Al centrar la atención en las formas del conocimiento y las maneras en que se median los significados, el estructuralismo nos hace por fuerza más conscientes de la naturaleza contingente de las representaciones históricas y nos obliga a considerarlas como construcciones ideológicas más que como el registro empírico de acontecimientos pasados. Al insistir en la primacía de la teoría, puede que el estructuralismo nos fuerce a considerar no sólo las consecuencias políticas de nuestra labor —lo cual difícilmente será una novedad para los historiadores socialistas— sino también su base conceptual, cosa que se tiene en consideración con mucha menos frecuencia. Al plantear del modo más extremo los argumentos contra la historia, tiene la virtud negativa de obligar a los historiadores a justificar explícitamente lo que están haciendo. Nos pide que, en común con otros trabajadores intelectuales, pongamos en duda las suposiciones confusas en que se basa nuestra labor, que volvamos a mirar cómo se constituye el tema de la historia, cómo se formulan las cuestiones, cómo se reúnen los datos y se sacan las inferencias. Pone en duda la categoría que se asigna a los documentos como reflejos de los «hechos» y nos pide que consideremos los artificios que usamos para darles contex-

to y forma. Cualquier obra histórica (alega el estructuralismo) impone una unidad falsa a su tema en el proceso mismo a través del cual se define. La selección de los temas, sean descriptivos o analíticos, corresponde necesariamente al historiador, y lo mismo ocurre con las selectividades y las exclusiones. La periodización, por convincente que sea, es siempre arbitraria; el detalle, por «inmediato» que sea, es forzosamente parcial; mientras que la elección de problemática se ajusta en mayor o menor grado a lo que quepa en el marco de referencia. Los documentos no sólo corroboran; también falsifican, sustituyendo estructura y proceso por toda una serie de fragmentos separados e introduciéndonos no en el mundo real del pasado, sino únicamente en su sistema de representaciones. La transparencia, por mucho que el historiador luche por conseguirla, es evidentemente imposible cuando intervienen tantos desplazamientos. Como en una naturaleza muerta, algunos objetos habrán aumentado desproporcionadamente, otros habrán quedado reducidos en escala, mientras que la gran mayoría se habrá visto empujada fuera del marco. Quien lo ha producido es el historiador, no los documentos. Por elegante que sea la explicación, o por fluida que resulte la narración, en última instancia la totalidad se construye, es fruto de premeditación conceptual —o de ceguera perceptual— en lugar de ser una respuesta espontánea al material. Así, pues, los historiadores no reflejan el pasado, sino que lo significan y construyen: el significado está en los ojos del observador.

En modo alguno quiere decir esto que los historiadores sean inevitablemente las víctimas de sus propias percepciones o que los datos empíricos del pasado estén tan irreparablemente contaminados que el intento de ponerlos en orden se transforme en una labor de Sísifo, amontonando hechos «Pelión sobre Ossa»<sup>1</sup> mientras el significado retrocede hacia el crepúsculo. Una cosa es señalar los desplazamientos que tienen lugar en todo proceso de pensamiento y hacer hincapié en las mediaciones que separan la representación y la realidad. Otra cosa muy distinta es resolver el problema aboliendo por completo uno de sus términos, echando por la borda el concepto de lo real. Puede decirse, de hecho, que con ello el estructura-

1. En la mitología griega, los gigantes, en su guerra con los dioses, colocaron el monte Pelión, situado en Tesalia, sobre el monte Ossa para escalar las alturas del cielo. (*N. del t.*)



lismo subvierte su propia empresa —la exploración del inconsciente cognoscitivo y cultural— al abolir la tensión dialéctica sobre la que en última instancia reposa cualquier idea del orden simbólico.

Tampoco es posible aceptar la sugerencia de que los historiadores sencillamente constituyen el pasado de acuerdo con sus propias preconcepciones. Puede ser, como arguyen Barbara Taylor y Sally Alexander en este volumen, que «la historia sólo responda a las preguntas que se le formulen». Pero en modo alguno quiere decir esto que recibamos las respuestas que esperemos. Cuando acudes a los datos no encuentras una única cosa —el ejemplo o ilustración que andabas buscando—, sino que hallas también media docena de cosas que te cogen desprevenido. Tal vez un texto demuestre —o parezca demostrar— lo que tú quieres que demuestre, pero, desconcertantemente, puede que al mismo tiempo sugiera lecturas alternativas que discrepen sutilmente de la que tú hayas elegido, y necesitarás tener una confianza acorazada en la suficiencia de tus conceptos si las dejas sin explorar. Tampoco los datos sencillamente los constituye el historiador. Poseen una realidad preexistente, determinada por la forma literaria o el protocolo de archivo, de tal manera que la mayoría de las veces tenemos que extraer el significado a contrapelo de la documentación, por mucho que ésta parezca obedecer a nuestra voluntad.

— Es cierto que nuestro conocimiento del pasado lo configuran de manera crucial las preocupaciones que le apliquemos y que solamente podemos interpretar los datos dentro de los límites de una visión imaginativa que también está históricamente condicionada. Pero de ninguna manera hay que pensar que esto sea tan unilateralmente incapacitante como puede parecer. Nuestra propia experiencia puede embotar nuestras percepciones en ciertos sentidos, pero no hay duda de que las agudizará en otros, dándonos acceso a significados que no estaban a la disposición de los actores históricos en aquel momento y permitiéndonos contradecir sus «representaciones» con las nuestras propias. También iluminará series enteras de fenómenos que no supieron ver ni siquiera nuestros predecesores inmediatos. Un ejemplo obvio de ello es el descubrimiento (o redescubrimiento) de la historia femenina durante los diez últimos años. No sólo ha abierto nuevos e inmensos campos para la investigación —en el derecho, la medicina y la economía política, no menos que en temas recién constituidos como el matrimonio, la infancia y la vida familiar—,

sino que también ha puesto en duda algunas de las principales categorías conceptuales con que contaban los historiadores. Hace sólo veinte años un excelente historiador social podía escribir que «la clase sucede, cuando algunos hombres, como resultado de la experiencia común (heredada o compartida), sienten y articulan la identidad de intereses entre ellos mismos y contra otros hombres cuyos intereses son diferentes (y generalmente contrarios) de los suyos». Semejante afirmación sería difícil de defender a la luz del nuevo conocimiento del pasado que nos ha traído el movimiento feminista y las nuevas cuestiones que plantea. Un ejemplo anterior sería el descubrimiento de la historia económica en los decenios de 1880 y 1890, descubrimiento que alteró de forma permanente el mapa del conocimiento y las brújulas que se empleaban para leerlo. El significado sólo se hace manifiesto retrospectivamente, y esto no consiste sólo en saber qué ocurrió —la peculiar, aunque a veces ambigua, ventaja de la percepción retrospectiva con que cuenta el historiador—, sino también en ser capaz de ofrecer nuevas interrogaciones del pasado basándose en preocupaciones y experiencias del presente. Decir esto no equivale a suscribir una visión *whig* del conocimiento como algo que se desarrolla progresivamente. La comprensión es posible perderla además de adquirirla, como le ocurrió, por ejemplo, a la primera historia femenina y a la centralidad que se daba a la familia en el pensamiento social europeo de finales del siglo XIX. También es posible que el campo del conocimiento se estreche, que haya más y más que aprender sobre menos y menos cosas, lo cual, podría argüirse, fue el destino de las generaciones segunda y tercera de la historia económica en Inglaterra, un destino contra el que ciertamente debe protegerse la «nueva» historia social. Sin embargo, aunque el conocimiento no sea acumulativo en el sentido sencillo de la palabra (el presente subvierte continuamente nuestra comprensión del pasado), es indudable que lo que ganaron las generaciones anteriores nos proporciona las premisas invisibles de las que parte la investigación actual, así como el «hinterland» del pensamiento en el que nos movemos.

¿Qué decir de esa otra mediación crucial sobre la que centra su atención el estructuralismo: la imperfección radical de nuestros documentos? Al poner en duda la lectura «ingenua» de textos y argumentar que el lenguaje camufla más de lo que revela, el estructuralismo también pone necesariamente en duda la categoría que asig-

namos a nuestros documentos como reflexiones, o guías, de los hechos: no hay ningún mundo «real» del pasado, sólo un retroceso infinito de disfraces. Es verdad que lo que tenemos en los documentos no es el pasado, sino sólo sus restos fugitivos que, como dijo el marxista alemán Walter Benjamin, nos mandan destellos «en un momento de peligro». Nada puede compensar los largos silencios y las enormes ausencias y es cierto que la realidad palpable de los documentos que llegan a nosotros puede hipnotizarnos hasta el punto de confundirlos con la realidad misma. Pero el historiador no queda necesariamente deslumbrado por la apariencia superficial de los textos y, de hecho, a menudo la yuxtaposición de unos con otros es lo que permite averiguar algo acerca de los intersticios en los cuales existían. Tampoco se halla el historiador forzosamente a merced de la representación que el pasado hace de sí mismo.

✱ Los historiadores no trabajan sólo partiendo de lo que los estructuralistas denominan «textos». Buena parte de su trabajo tiene que ver con artefactos y restos materiales. La numismática puede proporcionar datos críticos para el historiador de rutas comerciales romanas; los tesoros enterrados, para el historiador de la colonización vikinga. Caballones y surcos, mostrando su forma original tras siglos de labranza, han proporcionado datos de vital importancia a los historiadores de la agricultura medieval, mientras que los poblados perdidos de aquella época se identificaron, en muchos casos, gracias a la investigación de campo y la fotografía aérea. A nuestros textos escritos sólo se les puede tratar como «representaciones» si este término se emplea en sentido metafórico, y es totalmente reduccionista tratarlos como si fueran todos de una misma clase. El sermón de un obispo tiene una categoría testimonial distinta de, por ejemplo, los apuntamientos en un registro bautismal y permite una gama interpretativa muy diferente. A cada una de las dos cosas se le puede permitir que tenga sus «condiciones de existencia» ideológicas, pese a lo cual ocupan esferas totalmente separadas aun cuando, formalmente, ambas podrían ser asignadas al «discurso» del gobierno de la Iglesia. La primera puede interpretarse en términos de sus códigos retóricos: la segunda permite que el demógrafo histórico elabore proyecciones a largo plazo de la fertilidad. Las fantasmagóricas representaciones que hizo Doré del Londres del decenio de 1870 puede que nos digan más cosas sobre la mentalidad del artista, o la ideología pictórica de la época, que acerca de los barrios

miserables del este de Londres, pero no podría decirse lo mismo de aquellos mapas contemporáneos del Ordnance Survey<sup>2</sup> que dan el máximo detalle de la topografía física de las calles y del emplazamiento estratégico de tabernas, depósitos de maderas y escuelas.

Es cierto, como afirma el estructuralismo, que no existen textos inocentes y está bien que se nos pida que consideremos el contexto ideológico en el cual se producen nuestros documentos: los conceptos de la familia que hay debajo de, pongamos por caso, una lista de hogares; los códigos visuales a los que obedecen las litografías como las de Doré. Pero esto no quiere decir que toda la temática del historiador pueda disolverse en «interpelaciones» del «discurso». Aprender el código —las categorías del pensamiento dentro de las cuales se producen los documentos— puede ser esencial si hemos de situarlos e identificar sus selectividades y silencios. Pero no hay motivo para que eso usurpe toda nuestra atención. Un testamento, por ejemplo, puede revestir gran interés para el «discurso» sobre la muerte, y así es cómo Michel Vovelle ha utilizado los testamentos en su trabajo sobre la descristianización de Provenza en el siglo XVIII. Pero hay otros tipos de información muy distintos que pueden obtenerse de un estudio de los testamentos: en los testamentos campesinos, por ejemplo, la importancia relativa de los bienes y el ganado de una familia, la «trama (*grid*) de la herencia» (como la ha llamado Edward Thompson), los mecanismos y la incidencia de la deuda. Para poner otro ejemplo, es posible demostrar que los datos del censo manuscrito de la Inglaterra decimonónica falsifican ciertas clases de información al mismo tiempo que son ciegos ante otras (el trabajo de las mujeres, por ejemplo), pero sería absurdo pensar, basándose en esto, que el único uso legítimo que podríamos hacer de ellos sería reconstituir el «discurso» de los enumeradores.

Gran parte de la tarea del historiador consiste en subvertir —o escapar de— las categorías del pensamiento en las cuales se conciben los documentos. Así, los casos de difamación, tal como aparecen ante los *consistory courts*<sup>3</sup> de los siglos XVI y XVII, pueden decirnos mucho sobre el lenguaje de los insultos y el «discurso» del honor y la vergüenza. Pero —al igual que los casos juzgados por los tribunales correccionales en el siglo XIX— también nos propor-

2. Mapa oficial topográfico de Gran Bretaña e Irlanda. (N. del t.)

3. Tribunales del consejo. (N. del t.)

cionan muchísima información incidental (lo cual en modo alguno es efecto de dicho discurso ni intención de quienes redactaron el texto) acerca de la economía de la vida familiar: quién está y quién no está en casa en determinados momentos del día o en tales o cuales días de la semana o estaciones del año; quién se sienta a la mesa a comer, cuándo y dónde; cómo se resuelve el cuidado de los niños; las estrategias para la recolección o ahorro de combustible; las pautas de vecindaje y visitas; las divisiones sexuales en el trabajo y el esparcimiento. Asimismo, un caso de asesinato puede utilizarse —como ha hecho Foucault en *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi hermana y a mi hermano*— para reconstituir los conceptos de sensatez y culpabilidad, y para distinguir los códigos morales de jueces, doctores y feligreses. Pero, como en el caso de la tragedia de Euston Square de 1877, puede ser más valiosa por cuanto nos diga acerca de las vicisitudes del servicio doméstico en un cuartucho o acerca de los niveles de comodidad doméstica de los «quiero y no puedo». Más difícil es el caso de las autobiografías, ya que los historiadores ciertamente acostumbran a utilizarlas como si constituyeran un testimonio espontáneo, no mediado. Está bien que nos pidan que las consideremos como ejercicios de memoria y que investiguemos los convencionalismos invisibles a que obedecen. Pero ello no quiere decir —como a veces se arguye— que sea ésta la única aplicación que pueda dárseles y que los historiadores no deberían tener acceso a ellos para usarlos en otros contextos: la reconstrucción de una secuencia narrativa, pongamos por caso, o la corroboración, en la experiencia subjetiva, de alguna afirmación generalizada sobre las relaciones de clase, la vida familiar o la economía doméstica.

Algunos tipos de documento proporcionan un encuentro con el pasado más directo que otros, ya sea porque son más improvisados —no mediados por ocurrencias posteriores o formalidades— o a causa del orden de fenómenos con los que se relacionan. Los inventarios domésticos, como los que usó el profesor Hoskins para estudiar las cambiantes peripecias del *yeoman*<sup>4</sup> del siglo XVI, son pruebas indisputables del nivel de cultura material; las actas de los *consistory courts* del mismo período, lo son de las peleas entre vecinos. Ninguno de estos documentos bastará por sí mismo para dar

4. Pequeño propietario. (N. del t.)

una idea del nacimiento de la agricultura capitalista, y menos aún para explicarlo, pero una crónica de la formación de las clases en la Inglaterra del siglo XVI que hiciera caso omiso de ellos se vería innecesariamente empobrecida. Por otra parte, hay ciertos documentos que nos permiten entrar —o al menos acercarnos— en el paisaje mental del pasado porque nos dan acceso a la palabra hablada. Un ejemplo notable de ello es el uso de los registros de la Inquisición por Carlo Ginzburg en *I Benandanti* o (más recientemente) por Le Roy Ladurie en *Montaillou*. Uno más antiguo es el descubrimiento por sir Charles Firth de las transcripciones tomadas durante los debates de Putney, cuando Cromwell e Ireton trataron de «puritanismo y libertad» con los agitadores del ejército. En un campo más oscuro podríamos poner como ejemplos los poemas de François Villon, que reproducen la jerga de las calles de París y devuelven la identidad a aquellas bandas del hampa, como los Coquillards, que, de no ser por ello, quedarían en simples nombres en los ficheros de la policía.

El punto de partida de la crítica estructuralista —a saber: que de los datos empíricos no pueden obtenerse proposiciones teóricas— es correcto. Pero no hay que pensar por ello que lo contrario también sea cierto, es decir, que la construcción de nuevos conceptos teóricos pueda realizarse mediante un proceso de razonamiento puramente deductivo sin consultar la labor empírica. Para los marxistas la labor teórica siempre ha generado proposiciones destinadas a explicar y comprender el mundo real y a interpretar situaciones concretas aunque éstas no puedan verificarse consultando exclusivamente la investigación empírica. La construcción de teorías no puede ser una alternativa al intento de explicar fenómenos reales, sino que es más bien una manera de definir lúcidamente el campo de investigación, clarificando y exponiendo a la autocritica los conceptos explicativos que se utilicen y señalando los límites de la investigación empírica. Justo es que se nos prevenga para que no confundamos la ejemplificación de las representaciones del pasado por parte del historiador con la realidad del pasado mismo. Pero sería absurdo, por los mismos motivos, instar al abandono del estudio de la historia. Si la teoría persuadiese a los historiadores socialistas a abandonar la ambición de comprender el mundo real, alegando que es un esfuerzo vergonzoso desde el punto de vista epistemológico, sólo conseguiría que se abandonase el terreno a la posesión indisputada

de quienes no tuvieran semejantes escrúpulos y la «historia buena y corriente, nada más» recuperase su anterior predominio.

La construcción de teorías no puede aspirar al privilegio de ser inmune a las críticas basadas en el empirismo. Si elige un punto de referencia histórico y social, como forzosamente hará en el caso de la teoría marxista, no puede constituir sencillamente sus propios datos declarando que su objeto real consiste en refinar conceptos teóricos. En toda investigación histórica las formas de leer los datos son tan importantes como las de construir la teoría y ambas son forzosamente interdependientes, aunque ocupan distintos planos de abstracción. Los historiadores se ocupan necesariamente de casos particulares, no sólo, pongamos por caso, del modo capitalista de producción, sino de formas y épocas específicas de su evolución: la trata de esclavos y la economía basada en las plantaciones en el Sur de antes de la guerra de Secesión, por ejemplo; la *enclosure* y la oferta de mano de obra en la revolución industrial; el fascismo y la economía de guerra en el Tercer Reich. De modo parecido, al estudiar la historia del movimiento obrero, los historiadores no se ocupan sólo de algún «movimiento obrero» hipostatizado, ni siquiera de generalidades como «laborismo» o «socialdemocracia», sino de manifestaciones muy específicas del mismo como, por ejemplo, el socialismo de la Segunda Internacional o la lucha por la consecución de la jornada de ocho horas. Por lo que nos dice semejante trabajo, tendremos que rehacer continuamente nuestras categorías teóricas, dado que es precisamente la realidad desde la que tienen que construirse y a la que tienen que responder.

En la historia hay unos límites que señalan hasta dónde puedes ir basándote en la síntesis o el razonamiento abstracto. Los acontecimientos hay que situarlos en su contexto original; el lenguaje de las fuentes debe descodificarse; las líneas de asociación hay que volver a trazarlas. El historiador debe ocuparse continuamente de significados ambiguos o de fenómenos que son demasiado efímeros para estar sujetos a las regularidades de la hipótesis que puede probarse o de la construcción de tipos ideales. La narrativa y la descripción —por muy humilde que sea su rango en una teoría del conocimiento— son una parte ineludible del repertorio del historiador. Puede que por sí mismas no constituyan una explicación, pero son un componente necesario de la prueba; y también cumplirán la crucial función negativa de hacer que ciertas clases de hipótesis (por

ejemplo, que el cartismo era fruto de «trastornos» familiares) resulten insostenibles. Criticar las fuentes —esto es, sopesar el valor de distintas clases de datos— también es una parte inevitable del repertorio del historiador si éste no desea ser víctima precisamente de las ilusiones de «realismo» de las que se ocupa el estructuralismo. En resumen, los problemas del método histórico son inseparables de las complejidades de la recolección de datos y aunque se asignen a dominios diferentes, habrá un tráfico continuo entre ellos.

Decir esto no significa negar la necesidad de conocimiento conceptual de uno mismo, ni dar a entender que las cuestiones de método puedan resolverse haciendo referencia a problemas de la técnica investigadora. Tampoco significa suscribir el imperio de la «realidad», según la sensata idea del profesor Hexter, en la que el historiador opta por la historia más probable de las que hallen sostén en los datos pertinentes. Ni equivale a apoyar la idea, por tentadora que sea, de que los historiadores cuentan con la protección de alguna técnica inmanente de procedimiento —lo que E. P. Thompson llama «la lógica de la disciplina»— procedente de fuera de la crítica filosófica. Cuando estás inmerso en determinado tipo de indagación, es de lo más fácil hinchar la significancia relativa de la misma; confundir la parte con el conjunto; e incluso, debido a tu propio éxito al penetrar en la reticencia de los documentos, sucumbir a la ilusión de que el pasado ha vuelto a la vida. Los historiadores, incluso los historiadores marxistas, que están más expuestos a las críticas que la mayoría, propenden en exceso a tener sus premisas por seguras y a considerar que sus procedimientos no son problemáticos y que les han sido dados de antemano. Está bien que se quiera romper semejante reticencia y que nos pregunten qué hacemos y nos pidan que expliquemos —o pongamos en duda— cómo lo hacemos. Una historia socialista no es —o no debería ser— una sencilla cuestión de temática distinta, sino más bien una manera diferente de examinar el conjunto de la sociedad. Necesita estar teóricamente informada si quiere resistir la fragmentación escolástica de la temática, y librarse de las subdivisiones territoriales que acozalan a la indagación histórica dentro de feudos definidos profesionalmente. Necesita teoría si ha de contribuir a llevar a cabo la reunificación de la historia con otras formas del conocimiento; si ha de dedicarse a la indagación comparativa; y si ha de fomentar el diálogo entre la interpretación del pasado y la comprensión del presente.



te. También necesita teoría para los estudios en profundidad. La labor teórica puede emprenderse a fin de juntar cosas y conectar órdenes de fenómenos históricos aparentemente fragmentados: por ejemplo, la cultura y la política o la delincuencia y el orden familiar. Puede emplearse igualmente para «desconstruir» la realidad y enfocar sus determinantes subterráneos. Es necesariamente central en todo intento de lograr una síntesis general, pero puede resultar no menos útil para fragmentar las simetrías del historiador y exponerlas a la mirada crítica.

Pero la teoría no es algo prefabricado que espera que lo adoptemos bajo la forma de «hipótesis», «modelos» o protocolos. Al igual que cualquier otro artefacto intelectual, tiene sus condiciones de existencia materiales e ideológicas. Esto resulta obvio en el caso de revoluciones del pensamiento tan importantes como las que van asociadas a los nombres de Marx, Darwin y Freud, pero también es necesario tenerlo presente al enfrentarnos a innovaciones conceptuales más recientes. Las corrientes teóricas sólo cobran importancia porque responden, o parecen responder, a algún silencio o inquietud preexistente. Está claro que es necesario relacionar la aparición del estructuralismo, por ejemplo, con aquellos fenómenos políticos que han socavado las visiones racionalistas y optimistas del universo; del mismo modo que la actual popularidad del concepto de «hegemonía» está evidentemente relacionada con el visible crecimiento de los poderes del estado. Asimismo, la aparición en años recientes del movimiento feminista ha puesto en duda todo el paisaje mental del pensamiento socialista: la sexualidad y el patriarcado no pueden derivarse sencillamente de las relaciones de propiedad; ni pueden los modos de producción —o los conceptos de la conciencia de clase— seguir divorciados de las cruciales mediaciones del hogar. Resumiendo, los avances teóricos a menudo surgirán no de la refinación conceptual, sino de las dificultades y las cuestiones no resueltas que son fruto de la práctica política. La relación entre la historia y la teoría, si ha de ser fructífera, debe tener dos direcciones. Sólo vale la pena si nosotros mismos realizamos una labor teórica, sin aceptar nada a ojos cerrados y, en vez de ello, aplicando una comprensión histórica a las cuestiones con que nos enfrentamos. Las cuestiones teóricas que circulan actualmente en las márgenes radicales de las universidades y politécnicos británicos son apropiadamente la herencia filosófica del movimiento socialista en

conjunto. Muchas de las categorías clave que tanto se discuten ahora son en primer lugar, al menos para los marxistas, históricamente definidas, y es probable que el historiador aplique a ellas tanta comprensión como el economista que «reconceptualiza» a Marx con el propósito de expeler la teoría laboral del valor o el sociólogo que reduce el concepto de lucha de clases a la condición de interesante mecanismo «heurístico».

Un enfoque teóricamente informado no debería identificarse con ninguna forma particular de escribir y no depende en ningún sentido de textos canónicos o mecanismos verbales heráldicos. El valor teórico de un proyecto no debe medirse por la manera en que se expresa, sino por la complejidad de las relaciones que explora. Es compatible con una gran variedad de modos analíticos y literarios —compárese el examen de la ideología que hace Marx en *El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte* con el que hace en *El capital*— con distintos modos de razonamiento y distintos campos de estudio. Dentro del marxismo, por supuesto, no da a entender que ciertos tipos de temática sean inherentemente más legítimos que otros: el modo de producción, pongamos por caso, pero no la cultura o la vida familiar: en principio, la poesía lírica de Baudelaire, o el lenguaje musical de los *blues*, son tan susceptibles de análisis materialista como otros candidatos más obvios al análisis marxista, por ejemplo, la nueva Ley de Pobres o la Liga Contra la Ley del Trigo. Tampoco es correcto asociar la «teoría» con alguna escuela de pensamiento determinada, por imperialistas que sean sus pretensiones. En el presente libro intentamos demostrar que existen cuestiones teóricas importantes en cada uno de los campos de la labor histórica: en la historia local de Hackney o en la historia del hogar no menos que en la de la formación de los estados o la del desarrollo capitalista. Enfocamos también las formas del conocimiento histórico, las condiciones en que se produce y las maneras de apropiarse de él. En resumen, el libro ha aprovechado el actual debate en torno a la teoría para pedir a los historiadores que consideren las condiciones de existencia de su trabajo y las posibilidades de un tipo distinto de conocimiento.

## BIBLIOGRAFÍA

Toda lista de lecturas sobre un tema tan vasto es arbitraria. Lo que he tratado de hacer aquí es agrupar algunas de las recientes realizaciones en el campo de la teoría y examinar luego algunos de aquellos puntos donde más obvia sea su relación con la temática de la «historia popular». He procurado no repetir las bibliografías que acompañan a las diversas subsecciones del libro; así, pues, a los lectores que busquen información sobre, por ejemplo, la «acumulación primitiva» se les remite a los artículos de Hans Medick y Michael Ignatieff.

*El debate en torno al empirismo*

E. H. Carr, *What is history* (1961, reeditada por Penguin Books, 1977; trad. cast.: *Qué es la historia*, Seix Barral, Barcelona, 1967), representó en su época un valiente ataque contra las ortodoxias de la guerra fría y durante dos decenios ha gozado de merecido renombre por ser la crítica más radical y accesible de los supuestos que subyacen en la práctica histórica ortodoxa. Es una mezcla rara de elegancia de viejo estilo y compromiso con el cambio revolucionario. Gareth Stedman Jones, «History: the poverty of empiricism», en Robin Blackburn, ed., *Ideology in social science* (Fontana, 1972) es un ensayo parecido aunque más feroz, informado por un magnífico ingenio y con cierta influencia del estructuralismo marxista francés. Barry Hindess y Paul Q. Hirst, *Pre-capitalist modes of production* (Londres, 1975), a pesar de su estilo plúmbeo y de su recurso a los sortilegios verbales, el uso engañoso de las fuentes históricas y la incapacidad para reconocer las deudas intelectuales o fraternales, es una provocación valiosa a todos quienes se sientan satisfechos de sí mismos respecto a la adecuación de la práctica histórica (véase especialmente pp. 308 ss.). Richard Johnson, «Thompson, Genovese, and socialist-humanist history», en *History Workshop Journal* 6 (otoño de 1978), es una crítica más cortés —e históricamente más informada— y un probo intento de tender puentes entre el teoricismo y el empirismo. Los ensayos del mismo autor en John Clarke y otros, eds., *Working-class culture* (Londres, 1979), representan una ampliación considerable de sus temas. Jean Chesneaux, *Past and futures, or what is history for?* (Londres, 1978) es un apasionado ataque contra el profesionalismo por parte de un profesor apóstata de historia y *gauchiste* francés. Vale la pena leerlo.

*Sociología e historia social*

Neil Smelser, *Social change in the Industrial Revolution* (Londres, 1959) es el intento más sistemático de someter la evidencia histórica a protocolos sociológicos y trata de explicar los movimientos sociales de principios del siglo XIX en términos de trastornos familiares. E. P. Thompson la comenta polémicamente en *La formación histórica de la clase obrera* (Londres, 1963; trad. cast.: Laia, Barcelona, 1977) y Arthur L. Stinchcombe la comenta en un contexto más historiográfico, *Theoretical methods in social history* (Londres, 1980). A pesar de sus muy ridiculizados encasillamientos, plantea problemas fundamentales de interpretación de los que ahora vuelven a ocuparse las historiadoras feministas desde una perspectiva muy diferente. Keith Thomas, «History and anthropology», en *Past and Present*, n.º 24 (1963), fue una defensa embrionaria de una posición cuya fuerza puede medirse en la obra del mismo autor titulada *Religion and the decline of magic* (Penguin, 1978). E. Le Roy Ladurie, *Le territoire de l'historien* (París, 1973) demuestra cómo a veces la historia y la ciencia social se combinan en los *Annales*. Para algunos enfoques más críticos, tanto de la sociología como de la «nueva» historia social, E. J. Hobsbawm, «From social history to the history of society», en *Daedalus* 100 (1971); E. P. Thompson, «Anthropology and the discipline of historical context», en *Midland History* 1, n.º 3 (primavera de 1972); Gareth Stedman Jones, «From historical sociology to theoretic history», en *British Journal of Sociology*, XXVII, n.º 3 (septiembre de 1976); Elizabeth Fox-Genovese y Eugene D. Genovese, «The political crisis of social history: a Marxian perspective», en *Journal of Social History*, X, n.º 2 (invierno de 1976); Tony Judt, «A clown in regal purple», en *History Workshop Journal*, 7 (primavera de 1979). Peter Burke, en *History of sociology*, de próxima aparición, probablemente aportará una visión sinóptica del impacto de la ciencia social en la historia durante los veinte últimos años.

*Materialismo histórico*

Étienne Balibar, *Cinq études du matérialisme historique* (París, 1974) desarrolla las perspectivas estructuralistas ensayadas por vez primera en la aportación del autor a *Lire le Capital* (París, 1968). Pierre Vilar, «Marxist history», en *New Left Review*, 80 (julio-agosto de 1973) es la crítica moderada de un eminente historiador marxista francés. G. A. Cohen, *Karl Marx's theory of history: A defence* (Oxford, 1978), defiende, con finura filosófica y escrupulosa atención a los textos, una versión

«estricta» del marxismo, en la cual las fuerzas productivas aportan la dinámica del cambio histórico. Los problemas de la «base» y la «superestructura» se debaten con pasión en E. P. Thompson, *Miseria de la teoría* (Londres, 1978; trad. cast.: *Miseria de la teoría*, Crítica, Barcelona, 1981) y Perry Anderson, *Arguments within English marxism* (Londres, 1980). Raymond Williams, *Marxism and literature* (Oxford, 1977) aporta argumentos de gran alcance y convincentes, muy pertinentes al actual debate entre los historiadores.

### *Estructuralismo*

Los escritos de Lévi-Strauss, Barthes, Althusser, Lacan, Foucault y Derrida están a la disposición del público en traducción inglesa y han sido la inspiración de numerosísimos comentarios de autores anglosajones. Dado que el estructuralismo se propone deliberadamente complicar y fracturar el significado, su lectura no es fácil. Ino Rossi, ed., *The unconscious in culture: the structuralism of Claude Lévi-Strauss in perspective* (Nueva York, 1974) muestra parte de su relevancia potencial para los historiadores. John Sturrock, ed., *Structuralism and since* (Oxford, 1979) es una introducción razonablemente accesible desde el punto de vista de los estudios literarios. Dos obras marxistas, Frederic Jameson, *The prison-house of language* (Princeton, 1972), y Sebastiano Timpanaro, «Structuralism and its successors», en *On materialism* (Londres, 1975) tienen el mérito de aplicar una amplia cultura literaria y política a su exposición, así como de situarla en un contexto histórico. Para la aplicación del «análisis de discurso» al material histórico, Michel Foucault, *Vigilar y castigar e Historia de la sexualidad* (trad. cast. de ambas obras en Siglo XXI, Madrid, 1978); Jacques Donzelot, *The policing of families* (Londres, 1980) es la obra de un discípulo francés, notable por su escasa documentación y su método surrealista, pero examina una importante cuestión histórica. Michael Ignatieff, *A just measure of pain: the penitentiary in the Industrial Revolution 1750-1850* (Londres, 1978) es un libro conmovedor que intenta colocar el análisis de discurso en un marco más reconociblemente materialista; Keith Tribe, *Land, labour and economic discourse* (Londres, 1978), a pesar de una presentación abrasiva, muestra un excelente sentido de la interrelación del lenguaje, la economía y el pensamiento.

### *Memoria popular, folclore, tradición oral*

Este es un campo que abordan tanto la historia oral como el marxismo y el estructuralismo y es de esperar que sea posible participar en

el debate, pues señala una de esas cuestiones que ignoramos casi por completo: la naturaleza de la conciencia histórica misma. Michel Foucault, *Language, counter-memory, practice* (Oxford, 1977) da cierta idea de una perspectiva estructuralista, como hacen también numerosos artículos en *Screen*, la revista de cine neo-marxista. Desde una posición marxista más clásica, George Thomson, *Marxism and poetry* (Londres, 1945); Walter Benjamin, «El narrador», en *Iluminaciones* (Taurus, Madrid, 1980); Antonio Gramsci, *Letteratura e rivoluzione* (Turín, 1973). Maurice Halbwachs, *La mémoire collective* (París, 1950) es una obra importante, en la tradición de la sociología durkheimiana, que valdría la pena traducir. Francis Yates, *The art of memory* examina algunos bancos de memorias de los siglos XVI y XVII. Jan Vansina, *Oral tradition* (Penguin, 1973) trata problemas de método desde el punto de vista del trabajo de campo en antropología. Luisa Passerini, «Conoscenza storica e storia orale», en Passerini, ed., *Storia orale* (Turín, 1978) repasa algunas de las dificultades teóricas e históricas de la historia oral, como hace también su obra «Work, ideology and consensus under Italian fascism», en *History Workshop Journal*, 8 (otoño de 1979). Exámenes críticos de los límites de la historia oral por Yves Léquin y F. Raphael se encontrarán en *Annales*, 35 (enero-febrero de 1980), y B. Bernardi, C. Poni y A. Truilzi, *Fonti orali* (Bolonía, 1978). Ronald J. Grele, ed., *Envelopes of sound* (Chicago, 1975) parece ser víctima de las medidas econimizadoras del Museo Británico, ya que aún no he podido conseguir un ejemplar. Phillippe Joutard, *La légende des camisards* (París, 1977) es una demostración espléndida de la posibilidad de reconstituir la tradición oral del pasado. Gerald M. Sider, «Christmas mumming and the New Year in Outport Newfoundland», en *Past and Present*, 71 (mayo de 1976), es una excelente aportación marxista a la utilización histórica del folclore, como lo son también los diversos estudios de E. P. Thompson que se publicarán pronto reunidos bajo el título de *Customs in common*. Gwyn Williams, «Dic Penderyn», en *Llafur* (1978) es un testimonio elocuente de las mutaciones de la memoria histórica en Merthyr Tydfil y su *Madoc, the «making of a myth»* (Londres, 1979) combina la erudición y la alta comedia con un entendimiento gramsciano de la tradición «nacional-popular». Nathan Wachtel, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española* (trad. cast.: Alianza, Madrid, 1976), demuestra el poder subversivo de esta clase de indagación para la historia del colonialismo.

### *Identidad sexual*

El movimiento feminista y el de liberación «gai» han inspirado una vasta literatura sobre el papel de los géneros y la construcción social

de la identidad sexual. Gran parte de ella es de índole histórica y sirve para poner en duda las categorías descriptivas y analíticas de uso común entre los historiadores. Entre numerosas obras accesibles, Sheila Rowbotham, *Women's consciousness, man's world* (Penguin, 1973); Joan Scott y Louise Tilly, *Women, work and family* (Nueva York, 1978); Gayle Rubin, «The traffic in women: notes on the "political economy" of sex», en Rayna R. Reiter, ed., *Towards an anthropology of women* (Nueva York, 1975); Ellen Ross y Rayna Rapp, «Sex and society: a research note from social history and anthropology», en un número próximo de *Signs*; Catherine Hall, «The early formation of Victorian domestic ideology», en Sandra Burman, ed., *Fit work for women* (Londres, 1979); Leonore Davidoff, «Mastered for life: servant and wife in Victorian and Edwardian England», en *Journal of Social History* (1974); Anna Davin, «Imperialism and motherhood», en *History Workshop Journal*, 5 (primavera de 1978); Jeffrey Weeks, *Coming out, homosexual politics in Britain, from the nineteenth century to the present* (Londres, 1977) y, del mismo autor, «Movements of affirmation: sexual meanings and homosexual identities», en *Radical History Review*, n.º 20 (primavera/verano de 1979); Lutz Neithammer, «Male fantasies», en *History Workshop Journal*, 7 (primavera de 1979), examina la relación entre el antifeminismo y la subida del nazismo.

### *Formación de las clases*

Este ha demostrado ser uno de los campos más provechosos de la reciente labor histórica marxista; cualquier elección entraña múltiples exclusiones: por ejemplo, la espléndida obra de Maurice Agulhon sobre el radicalismo campesino en Provenza. Me limitaré aquí a citar algunos de los libros relativos a este tema en la Inglaterra de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Douglas Hay, «Property, authority and the criminal law», en D. Hay y otros, eds., *Albion's fatal tree* (Londres, 1975) es un estudio ejemplar de la dimensión política de las relaciones sociales, haciendo una utilización pionera del análisis simbólico: Iorwerth Prothero, *Artisans and politics in early nineteenth-century London* (Folkestone, 1979); John Foster, *Class struggle and the Industrial Revolution* (Londres, 1974); David Jones, *Before Rebecca, popular protest in Wales, 1793-1835* (Londres, 1973); Royden Harrison, ed., *Independent collier: the coal miner as archetypal proletarian reconsidered* (Hassocks, 1978), y Patrick Joyce, *Work, society and politics: the culture of the factory in later Victorian England* (Brighton, 1980) son espléndidas muestras de erudición comprometida.

*Ideología y conciencia*

La labor teórica en este caso es, en medida extraordinaria, encerrada en sí misma y referida a sí misma y los trabajos emprendidos en años recientes por historiadores marxistas podrían ser una base mejor para renovar la comprensión del tema y hacer frente a algunos de los fenómenos más desconcertantes de nuestro tiempo. Entre numerosas obras podríamos citar a E. J. Hobsbawm, «Class consciousness in history», en I. Meszaros, ed., *Aspects of history and class consciousness* (Hassocks, 1971) y, del mismo autor, «Labour traditions», en *Labouring men* (Londres, 1964; trad. cast.: *Trabajadores. Estudios de historia de la clase obrera*, Crítica, Barcelona, 1979); Herbert Gutman, «Work, culture and society in industrializing America», en *American Historical Review*, 78 (junio de 1973); Gareth Stedman Jones, «Working-class culture and working-class politics in London 1870-1900», en *Journal of Social History*, VII, n.º 4 (verano de 1974); Stephen Yeo, «The religion of socialism», en *History Workshop Journal*, 4 (otoño de 1977); Carlo Ginzburg, *The worm and the cheese*, Londres 1980 y, del mismo autor, «Clues» (*History Workshop Journal*, 9, primavera de 1980) y «High and low: the theme of forbidden knowledge in the sixteenth and seventeenth centuries» (*Past and Present*, 73, noviembre de 1976). Christopher Hill, «The Norman Yoke», en John Saville, ed., *Democracy and the labour movement* (Londres, 1955), siempre es provechoso releerla, como lo es también su *Society and puritanism in pre-revolutionary England* (Londres, 1964).



PETER BURKE \*

## HISTORIA POPULAR O HISTORIA TOTAL

En el breve espacio de que dispongo quiero decir cosas de tres tipos. Las primeras serán historiográficas: ¿Cuándo empezó la historia popular? Las segundas serán un intento de valorar los logros de la historia popular a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Las terceras serán una valoración parecida de la historia popular tal como se cultiva hoy en día.

✧ El concepto de historia popular se remonta a las postrimerías del siglo XVIII. Siguiendo la tradición clásica de Grecia y Roma, que resurgió en el Renacimiento, a la historia se la consideraba un género literario «noble», como la épica y la tragedia. La épica, la tragedia y la historia se interesaban por los grandes hechos de los grandes hombres. En general, se creía que hablar de personas corrientes no estaba a la altura de lo que se denominaba la «dignidad de la historia». He aquí un ejemplo de lo que este criterio significaba en la práctica: el emperador romano Vitelio se vio abandonado en sus últimos momentos por todo el mundo excepto por su cocinero. Cuando el patricio Tácito trató este episodio en su historia, no fue capaz de escribir la palabra «cocinero». En vez de ello, aludió vagamente a «uno de los más humildes» servidores del emperador. Dada esta idea de lo que era «digno», sencillamente era imposible que progresaran la historia popular y la historia social en general.

\* Peter Burke da clases en el Emmanuel College de Cambridge. Es autor de *Popular culture in early modern Europe* (Londres, 1978), *Venice and Amsterdam: a study of seventeenth century elites* (Londres, 1974) y *History and sociology* (Londres, 1980). Es director asociado del *History Workshop Journal*.

- Es cierto que los historiadores clásicos, especialmente Herodoto, y los del Renacimiento también se interesaron por lo que ellos llamaban las «costumbres» de distintos pueblos. Eran conscientes de que el comportamiento de (pongamos por caso) los escitas era diferente del de los griegos, etcétera. Pero no se daban cuenta de que las costumbres cambiaban a lo largo del tiempo. Sabían que el derecho y el lenguaje cambiaban con el tiempo, que se hacían nuevas leyes a la vez que nuevas palabras pasaban a engrosar el vocabulario en uso, pero no se percataban de los cambios que se producían en lo que nosotros llamaríamos la «sociedad». Digo «lo que nosotros llamaríamos la "sociedad"» porque esta palabra en su sentido moderno no existió en ninguna lengua europea hasta mediados del siglo XVIII y sin ella es muy difícil concebir esa red de relaciones que denominamos «sociedad» o «estructura social». Hasta mediados del siglo XVIII no apareció un puñado de escritores, especialmente en Inglaterra y Francia, que comentase los cambios de las costumbres y el paso de un tipo de sociedad a otro.

El Ensayo sobre las costumbres de Voltaire, por ejemplo, trata de los cambios habidos en la forma de vida europea desde la época de Carlomagno hasta la del autor. A Voltaire le interesaban la caballería, el comercio, el vestido, etcétera, y en su ensayo dedica espacio para hablar de la introducción de la mantelería. Era descriptivo más que analítico, pero lo que en este sentido faltaba en Voltaire se encontraba en otros autores de la época como, por ejemplo, Turgot, Adam Smith y William Robertson, todos los cuales dividieron la historia de la humanidad en cuatro etapas según el «modo de subsistencia» dominante: la etapa cazadora, la pastoral, la agrícola y la comercial. (La deuda de Marx con estos pensadores del siglo XVIII se verá claramente.) En Escocia en particular un grupo de intelectuales se interesaron por lo que ellos denominaban «la historia de la sociedad civil» o «la historia civil de la humanidad», es decir, la historia social. La expresión que acuñaron entonces, «sistema feudal», demuestra que conocían las interrelaciones entre las organizaciones económicas, políticas y militares de la Edad Media y las ideas más destacadas de la época, como la caballería.

Por aquel entonces (y sin duda no fue una coincidencia) se produjo el descubrimiento de la cultura popular por parte de un grupo de intelectuales alemanes, los más famosos de los cuales eran J. G. Herder, que inventó el término «cultura popular», y los her-

manos Grimm, que eran asiduos recopiladores de cuentos tradicionales. El entusiasmo de la clase media por la cultura popular, por lo que dio en llamarse «canciones tradicionales», «cuentos tradicionales» y todas las formas del «folclore» se extendió rápidamente por toda Europa a finales del siglo XVIII.

✱ A principios del siglo XIX encontramos los primeros libros de historia con la palabra «people» (pueblo) en su título. Uno de los primeros fue la *History of the Swedish people* de E. G. Geijer, otro fue la *History of the Czech people* de Palacky. Es obvio que estos libros formaban parte de los movimientos de autodescubrimiento nacional de principios del siglo XIX. Es interesante comprobar que tanto Geijer como Palacky, en sus años de estudiantes, habían recorrido sus respectivos países recogiendo canciones tradicionales. Hay un vínculo entre este tipo de interés cultural y el deseo de ambos autores de escribir una historia que no se limitara a hablar de los gobernantes, sino de todo el pueblo. En Alemania, Zimmermann escribió sobre las guerras de los campesinos. En Rusia el poeta Pushkin proyectaba escribir una historia de Pugachev, el líder de una revuelta campesina en el siglo XVII. (El comentario que sobre este proyecto hizo el zar fue muy sonado: «Un hombre así no tiene historia».) En Francia estaba Michelet; en Inglaterra, Macaulay. El famoso capítulo tercero de la *History of England* de Macaulay, publicada en 1848, es uno de los primeros ejemplos de historia popular inglesa. Más adelante, por supuesto, J. R. Green escribió su *Short history of the English people*. Pero los ingleses, en comparación con los suecos y los checos, se retrasaron un poco en este sentido.

Dejemos ya esta crónica breve, esquemática y demasiado simplificada de los inicios de la historia popular. ¿Cuáles fueron sus resultados? Los autores que he citado eran precursores, navegantes que surcaban aguas históricas inexploradas. No es de extrañar que sus obras no sean del todo satisfactorias. De Voltaire en adelante, tendieron a empezarlas manifestando que la historia no se interesaba únicamente por la guerra y la política, sino por la vida cotidiana de todo el pueblo. En la práctica, sin embargo, todos estos historiadores tendían a dedicar mucho espacio a la narración convencional de acontecimientos políticos y militares y sólo muy de vez en cuando incluían un capítulo sobre «el estado del pueblo». No hacían grandes esfuerzos por relacionar los capítulos de este tipo

con los narrativos. Creo que antes de Marx y Engels nadie vio claramente la necesidad de establecer una relación entre las estructuras y los acontecimientos.

Otro defecto de este grupo de historiadores era la ambigüedad del término «pueblo» tal como ellos lo empleaban. ¿Quiénes son «pueblo»? A veces el término se usa para referirse a toda la población, pero no siempre. A veces se excluye a la aristocracia y otras veces a los habitantes de las ciudades. Para Herder, que acuñó el término «cultura popular», el pueblo (*das Volk*) no incluía lo que él llamaba la «turba» urbana. Para Herder y sus amigos, el pueblo por excelencia eran los campesinos, porque éstos no estaban contaminados por las costumbres extranjeras y vivían cerca de la naturaleza. El concepto «pueblo» tenía matices nacionalistas y a veces hasta racistas. En Bohemia, alemanes y judíos vivían entre los checos, pero Palacky y otros autores los consideraban ajenos a la historia «del pueblo checo», al que definía el uso de la lengua checa. Dicho de otro modo, los historiadores nacionalistas románticos tendían a tratar el pueblo como una especie de club, un club en el que no se daba entrada a todo el mundo. Nosotros somos el pueblo. Ellos no lo son.

En la obra de estos historiadores de principios del siglo XIX, al igual que en la de Tucídides y Livio, volvía a las andadas la épica histórica. Esta vez, no obstante, el héroe era colectivo; no era Pericles o Escipión, sino «el pueblo». Veían el pueblo bajo una luz idealista, tanto si colectivamente se dedicaba a crear canciones tradicionales como si lo que hacía era soportar u oponerse a la opresión de «ellos»: los extranjeros, la aristocracia o quien fuera. Lo contrario a este pueblo idealizado era el canallesco «no-pueblo». Y así, al igual que los *Anales* y las *Historias* de Tácito, escritos por un patricio romano para patricios romanos, o la *Chronicle* de Matthew Paris, escrita por un monje para monjes, es obvio que a esta historia popular romántica la delimita el tiempo. Pertenece claramente a una época de guerras de liberación nacional (la revuelta griega, la servia, la insurrección polaca, etcétera) y también a una época en que la burguesía y los trabajadores se aliaron contra enemigos comunes (por ejemplo, la revolución de 1830 en Francia y la lucha por la Ley de Reforma en Inglaterra). El término «pueblo» era útil para cubrir las grietas de dicha alianza. Expresaba una ideología.

Resumiendo, a pesar de sus numerosos méritos, la historia po-

pular que escribieron Geijer, Palacky y los demás autores de principios del XIX adolecía de serias limitaciones. Podemos contrastarla con lo que ha dado en llamarse «historia total», término que inventó hace unos años el gran historiador francés Fernand Braudel. En cierto sentido, la historia total es una imposibilidad. Todos los historiadores, antes de escribir, han de seleccionar los datos del pasado que han llegado hasta ellos y esta selección la hacen de acuerdo con lo que ellos consideran importante; dicho de otro modo, la efectúan de acuerdo con sus valores, los valores del grupo al que pertenecen. Braudel no negaría lo que acabo de decir. Él dice «historia total» para expresar un ideal. Cree —estoy haciendo una traducción bastante libre— que deberíamos tratar de escribir una historia que se ocupe de todas las actividades de toda clase de gente, no una historia restringida a un tipo de actividad humana, como puede ser la política, o a las actividades de un grupo social, por ejemplo, los varones adultos de la clase media. Como la vida es corta, tenemos que tolerar cierto grado de especialización, una división de la labor histórica que permita a distintas personas estudiar distintos fragmentos del pasado, pero esto no es más que un recurso temporal y no debemos perder de vista nuestro objetivo fundamental, que consiste en encajar las piezas unas con otras para formar un conjunto.

Me temo que, si la juzgamos de acuerdo con estas pautas, la historia popular que se cultiva hoy en día sufre serias limitaciones, en grado no menor que la historia popular romántica. Huelga decir que en algunos aspectos es muy distinta de la historia popular romántica. Se interesa mucho más por la relación entre los acontecimientos y las estructuras. Ya no idealiza a la burguesía. Pero de la historia popular romántica ha heredado ideas y supuestos que son contraproducentes, por no decir algo peor. El término «pueblo» (people) sigue siendo ambiguo. A menudo es excluyente. Al decir esto, me refiero a que en la historia popular tal como se cultiva hoy a algunas partes del pueblo se las considera más «pueblo» que a otras; al proletariado, quizás, o a las «clases democráticas» (término éste un tanto engañoso), o a las personas de ideas radicales. Este carácter excluyente invita a la confusión, a suponer que todo el mundo (people en el sentido de «gente») comparte los puntos de vista de un grupo determinado, grande o pequeño (people en el sentido de «pueblo»). Confusiones de esta índole aparecen en al-

gunos ejemplos de la mejor historia popular que se escribe hoy en Inglaterra. Citaré sólo dos ejemplos y únicamente de obras que en otros aspectos yo admiro muchísimo, obras de Edward Thompson y de Christopher Hill. La formación histórica de la clase obrera, de Edward Thompson, está muy cerca de excluir del pueblo a los  *Tories* de clase trabajadora. En cuanto a *The world turned upside down*, hay que señalar que se ocupa por turnos de las ideas radicales y de las ideas de la gente corriente, de tal modo que el lector poco cauto puede verse inducido a equiparar unas con otras. Sin embargo, en la Inglaterra del siglo XVII no todas las personas corrientes eran radicales, ni todos los radicales eran personas corrientes.

El enfoque épico de la historia popular ha llegado hasta nuestros días. La obra de Edward Thompson, Christopher Hill y Raphael Samuel posee esta cualidad, que es una de sus grandes virtudes. Esos tres autores y otros han devuelto la dignidad humana a la gente corriente del pasado. Al mismo tiempo, este enfoque épico comporta algunos peligros muy graves. Resulta facilísimo caer en una visión de la historia como, en esencia, la lucha entre la virtud y el vicio; una visión whig o romántica de la historia. Ahora se han invertido los papeles y la burguesía, que antes era el héroe de la épica, se ha transformado en «el malo», pero la estructura básica de la interpretación es la misma.

Quiero concluir diciendo que sea cual sea el grupo elegido para el papel de héroe de la épica —la burguesía, el proletariado, los negros, o las mujeres— el resultado es siempre la mistificación. Una historia edificada en torno a buenos y malos imposibilita entender el pasado tal como sucedió. Sin duda, el valor del estudio de la historia estriba en que nos recuerda verdades embarazosas, como, por ejemplo, que no todos los de nuestro bando —sea éste cual fuere— son necesariamente buenos e inteligentes, y que no todos los integrantes del otro bando son inevitablemente malos y estúpidos. Necesitamos colocarnos en el contexto histórico, del mismo modo que necesitamos colocar a los historiadores románticos y a Tácito en su contexto histórico. Eso quiere decir que tenemos que dedicar un poco de tiempo a examinar nuestros propios prejuicios.

Para terminar con una nota personal y polémica, quisiera decir que (aunque me considero socialista e historiador), no soy un historiador socialista; esto es, no creo en la historia socialista. Creo que utilizar la historia como arma en la lucha política es contra-

producente. Uno llega a creerse su propia propaganda, a dramatizar excesivamente el pasado y de ahí a olvidarse de la complejidad real de los problemas en cualquier momento. Uno llega a idealizar su propio bando y a dividir a los seres humanos en dos grupos: «nosotros» y «ellos». No creo que sea bueno idealizar a grupo alguno, se trate de uno tan reducido como los miembros de mi «college» o tan extenso como el proletariado. Y, por lo tanto, me gustaría dedicar dos «¡vivas!» a la historia popular; el primero por mostrarnos las estructuras sociales que sirven de base a los acontecimientos políticos y el segundo por devolverles la dignidad humana a las personas corrientes. Mi tercer «¡viva!» me lo reservo para la historia total, una historia en la que por fin se borra la distinción entre «nosotros» y «ellos».

## BIBLIOGRAFÍA

Burke, Peter, «The discovery of the people», en *Popular culture in early modern Europe*, Londres, 1978.

### *Sobre Herder*

Pascal, Roy, *The German Sturm und Drang*, Manchester, 1953.

### *Sobre folclore*

Droson, R., *The British folklorists*, Londres, 1968.

Cocchiaro, G., *Popolo e letteratura in Italia*, Turín, 1959.

### *Sobre la historia de los «Annales»*

Braudel, Fernand, *Capitalism and material culture*, Londres, 1973.

Le Roy Ladurie, E., *The territory of the historian*, Hassocks, 1979.

Burke, Peter, *A new kind of history*, Londres, 1973.

*The Review*, 1, n.ºs 3-4 (invierno-primavera de 1978), número especial sobre Braudel.

PETER BURKE

## EL «DESCUBRIMIENTO» DE LA CULTURA POPULAR

La idea de «cultura popular», en contraposición a «cultura ilustrada», data de las postrimerías del siglo XVIII y el primero en formularla fue el escritor alemán J. G. Herder. Los historiadores eruditos, huelga decirlo, ya habían descrito las costumbres populares antes de la fecha citada: Henry Bourne, por ejemplo, coadjutor de Todos los Santos, Newcastle, publicó un libro sobre «antigüedades populares» en 1725, y Pepys había coleccionado romances en hojas sueltas y libritos de coplas y cuentos a finales del siglo XVII. Lo que era nuevo en el enfoque de Herder, así como en el de sus amigos y seguidores, entre los que se contaban los hermanos Grimm, era la idea de que las canciones y los cuentos, las obras de teatro y los proverbios, las costumbres y ceremonias, formaban parte de un conjunto que expresaba el «espíritu» de un pueblo determinado. De ahí la aparición de términos como *Volkslied* ('canción tradicional'), que Herder fue uno de los primeros en emplear, o de «folclore», palabra que inventó William Thomas en 1846. Estos términos expresan lo que cabría llamar el «descubrimiento» de la cultura popular por parte de los intelectuales. La mayoría de éstos procedía de las clases altas, para quienes el pueblo era un misterioso «otro», al que se describía en términos de todo aquello que sus descubridores no eran (o creían no ser); natural, sencillo, instintivo, irracional y enraizado en el suelo local.

Por qué las clases altas (al menos una parte de ellas) se interesaron por las actitudes, los valores y la vida cotidiana del pueblo corriente en este momento concreto de la historia es una pregunta in-



trigante, y no pretendo tener la respuesta completa a la misma. Pero es claro que había motivos tanto estéticos como políticos para el descubrimiento del pueblo y de su cultura a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX.

El motivo estético fue la revuelta contra el clasicismo que empezó a finales del siglo XVIII y tuvo su culminación en el movimiento romántico. Las obras de teatro tradicionales, al igual que Shakespeare, despertaban entusiasmo porque rompían las «reglas» de Aristóteles y sus comentaristas, reglas que se habían transformado en ortodoxia en el teatro francés, alemán e italiano. Las canciones tradicionales se consideraban como obras de la naturaleza en lugar de obras de arte, del mismo modo que a los campesinos se les veía como partes pintorescas del paisaje. Se creó una imagen «romántica» de ellos, en todos los sentidos de la palabra 'romántica'.

El motivo político del descubrimiento de la cultura popular fue que encajaba, legitimándolos, en los movimientos de liberación nacional que entraron en erupción en toda Europa a principios del siglo XIX, en Grecia, Servia, Bélgica, etcétera. Coleccionar canciones tradicionales polacas, finlandesas o italianas pasó a ser un acto subversivo, pues daba a entender que el dominio ruso, sueco o austríaco era extraño a estas naciones. El descubrimiento del pueblo fue un movimiento «nativista» en el sentido de que constituyó un intento de varios países europeos, muchos de los cuales se encontraban bajo la dominación extranjera, de reavivar sus culturas tradicionales. No es casualidad que dicho movimiento tuviera más resonancia en Bretaña que en París, en Escocia que en Inglaterra. En estos movimientos de liberación nacional los intelectuales y los campesinos combatían codo a codo, de tal manera que las ambigüedades del término «pueblo» no eran tan aparentes como lo serían más adelante. «Pueblo» era una palabra clave en una ideología.

De este período de lucha hemos heredado no sólo términos como «cultura popular», «canción tradicional» y «folclore», sino también algunas suposiciones bastante peligrosas sobre ellos, incluyendo lo que podemos llamar «primitivismo», «purismo» y «comunalismo».

Al decir «primitivismo» me refiero a la suposición de que las canciones, los cuentos, las creencias, las costumbres y los artefactos que se descubrieron hacia el año 1800 habían sido transmitidos, sin sufrir cambio alguno, durante miles de años. Es muy posible que todos (o algunos de ellos) se hubieran transmitido durante mucho

tiempo, que jamás se hubiera producido una clara ruptura de la tradición, pero esto no quería decir que las canciones, los cuentos, etcétera, no hubieran cambiado. Sabemos demasiado poco acerca de la cultura popular de la Edad Media, pero no es difícil demostrar que en tiempos más recientes, entre 1500 y 1800, las tradiciones populares europeas habían cambiado de muchas maneras. Durante la Reforma y la Contrarreforma el clero, católico y protestante, intentó muchas veces cambiar la cultura popular, lográndolo en mayor o menor medida (en algunas partes de Suiza y del sur de Francia, donde imperaba el protestantismo, los salmos suplantaron a las canciones tradicionales y pasaron a cumplir sus funciones como tonadas para bailar y canciones de cuna). La cultura popular nace de la forma de vida local y necesariamente cambia con ella. El aumento de la instrucción, el creciente poderío de la nación-estado y la ascensión del capitalismo comercial forzosamente iban a transformar tanto las tradiciones orales como la cultura material de distintas regiones. Algunas de las tradiciones «primitivas» que descubrieron los folcloristas en el siglo XIX puede que no se remontasen a más de una o dos generaciones.

«Purismo» es una etiqueta que se pone a la suposición de que «el pueblo» en realidad significa «los campesinos». Como dijo Herder en una ocasión: «La chusma de las calles, que nunca canta ni compone, sino que grita y mutila, no es el pueblo». A los campesinos se les veía como el verdadero Pueblo porque vivían cerca de la Naturaleza y porque no estaban maleados por costumbres nuevas o extranjeras. No hay duda de que, hacia 1800, el campesinado europeo llevaba una vida más tradicional que la de otros grupos, aunque empezaba a descubrir las delicias de las cortinas de algodón estampado y de las palas para el carbón más o menos en el mismo momento en que los intelectuales hablaban con entusiasmo de los muebles de fabricación casera y de las casas sin chimeneas. Los campesinos tendían a ser menos instruidos que los habitantes de las ciudades y, a diferencia de éstos, no hablaban la lengua de sus conquistadores extranjeros (castellano en Cataluña, alemán en Bohemia, danés en Noruega, etc.). Sin embargo, si estamos de acuerdo en que la cultura popular cambia constantemente, no tenemos ninguna base para excluir a los habitantes de las ciudades del término «pueblo» por el hecho de que su cultura sea menos tradicional. También las personas que vivían en las ciuda-

des tenían sus tradiciones, incluyendo las orales. A la inversa, algunos de los campesinos eran instruidos. En la Suecia rural del siglo XVIII la instrucción, en el sentido de saber leer —aunque no siempre de saber escribir—, alcanzaba a virtualmente el 100 por 100 de los adultos.

Aun más peligroso es el «comunalismo», la suposición de que el pueblo crea colectivamente: «Das Volk dichtet», como dijeron los hermanos Grimm. Es verdad que los romances tradicionales, por ejemplo, son productos colectivos en el sentido de que son varias las personas que han tomado parte en la creación de cada uno de ellos. En una tradición oral, lo que no es objeto de la aprobación general no se transmite a otras personas; en ese sentido, el público hace las veces de censor. Sin embargo, durante los últimos cincuenta años más o menos, la investigación ha demostrado que el hecho de trabajar dentro de una tradición oral no impide la creación de un estilo individual. Avdo Mededovic, un poeta oral analfabeto oriundo de Montenegro que murió, ya muy viejo, en 1955, se ha transformado en un ejemplo célebre de creatividad individual en el seno de una tradición popular.

Una distinción todavía más importante se oculta detrás de la fórmula «el pueblo crea». Se trata de la distinción entre la cultura que procede de las personas corrientes (sobre todo de las más dotadas entre ellas, como Avdo) y la cultura para las personas corrientes proporcionada por otras personas. Mucho antes de la revolución industrial, y no hablemos de la era de la televisión, una cantidad considerable de cultura popular llegaba a las personas desde fuera en vez de ser un producto casero de la comunidad local. En el siglo XVIII los habitantes de los pueblos de Francia (pongamos por caso) o de Suecia podían comprar un almanaque o un reloj de caja pintada en una feria, o escuchar actuaciones de actores o predicadores itinerantes. Estos artefactos y estas actuaciones cabe verlos como otros tantos mensajes, y acerca de ellos necesitamos preguntar, como ha hecho Raymond Williams en el caso de las formas de comunicación contemporáneas: «¿quién dice qué, cómo, a quién, con qué efecto y para qué fin?». Puede ser útil explorar estas preguntas por medio del estudio de un caso: el de la llamada «Biblioteca Azul» («Bibliothèque Bleue»).

La «Bibliothèque Bleue» es el nombre que en Francia se da a los libritos de coplas porque sus tapas eran azules. Empezaron a

imprimirse en el siglo XVII, especialmente en Troyes. En muchos casos constaban sólo de unas pocas páginas, a menudo ilustradas (aunque las ilustraciones podían no tener ninguna relación con el texto porque resultaba más barato utilizar una y otra vez los mismos grabados en madera en diferentes libros), pero relativamente económicos (un libro venía a costar lo mismo que una barra de pan). Se distribuían en las ferias y también los vendían los buhoneros. Sabemos algo sobre estos vendedores ambulantes a principios del siglo XIX; seguían rutas fijas, trabajaban en grupos y tendían a proceder del sudoeste. Eran agricultores temporeros que vendían libritos de coplas durante la estación muerta.

¿Qué clase de libros vendían? Una muestra de 450 títulos de los siglos XVII y XVIII que aún se conservan en Troyes revela 120 obras piadosas, 67 cuentos de hadas, unos 30 romances de caballería (*Ogier the Dane, The four sons of Aymon*, etc.), algunos almanaques, algunos manuales para escribir cartas y aprender buen comportamiento, y biografías de criminales famosos como el ladrón Cartouche y el contrabandista Mandrin.

Estos libritos de coplas han sido objeto de estudio intensivo por parte de los historiadores franceses durante los últimos años, pero de dicho estudio se han sacado conclusiones muy divergentes. Para Robert Mandrou, la función de la «Bibliothèque Bleue» consistía en dar a los lectores lo que éstos pedían: «literatura de evasión» con el acento en lo maravilloso, lo extraordinario y lo sobrenatural. Según Mandrou, esta literatura expresaba valores populares. En opinión de Robert Muchembled, por el contrario, la «Bibliothèque Bleue» era una forma de propaganda, el opio del pueblo (el habla de «tranquilizantes»), su difusión formaba parte de un movimiento general de «aculturación», dicho de otro modo, la imposición al pueblo de los ideales y valores de la clase gobernante como ideología que permitiría controlarlo más fácilmente. ¿Quién tiene razón: Mandrou o Muchembled? ¿Qué datos tenemos para decirlo?

A ¿Quién habla a través de estos libritos de coplas? La mayoría de ellos son anónimos. Parte del repertorio parece el eco de la voz del clero. A mediados del siglo XVII un sínodo del clero de Chalons sugirió que se alentase a los fieles a comprar y leer tres devocionarios y que éstos también debían leerse en voz alta «en el portal o en la entrada de la iglesia» los domingos y las fiestas. Parte del

repertorio secular, especialmente los romances de caballería, procede de la cultura aristocrática medieval. Antes de aparecer en forma de librito de coplas, estos textos se traducían, abreviaban y simplificaban con gran frecuencia, y no sabemos quién era el encargado de hacer estas cosas; probablemente las organizaban los editores, algunos de los cuales (por ejemplo, la familia Oudot de Troyes) estuvieron especializados en este ramo durante generaciones. Es probable que la decisión sobre lo que había que imprimir en este formato la tomaran los editores basándose en lo que se había vendido bien en el pasado; fuerzas de mercado en vez de una política impuesta por la iglesia o el estado.

Esta última observación encuentra apoyo en la absoluta heterogeneidad de lo que se imprimía y vendía. La elección de (pongamos por caso) el *Sermon des Cocus*, la *Histoire de Mandrin*, las *Prophéties Perpétuelles* y las *Règles de la Bienséance* no parece el fruto de ninguna política coherente. Las autoridades censuraban estos libritos para cerciorarse de que no se publicara nada irreligioso o subversivo, pero no suprimían las biografías de forajidos como Mandrin, a quien, dicho sea de paso, se presenta en términos ambivalentes; valiente, atractivo y, pese a ello, un «monstruo de ferocidad», todo en las páginas del mismo libro. Puede que esta inconsecuencia refleje el enfoque de la empresa privada, enfoque basado en el «algo para todo el mundo».

¿A quién iban dirigidos estos mensajes? Mandrou apuntó que su público era primordialmente campesino y la existencia de una red de distribución integrada por buhoneros rurales es indicio de que en la sugerencia de Mandrou puede haber algo de verdad. Sin embargo, si se puede juzgar por la capacidad de firmar con tu propio nombre, menos del 30 por 100 de los franceses (y mucho menos de las francesas) tenían instrucción en 1700. En todo caso, muchos campesinos, especialmente en Bretaña y en el sur, no sabían francés. Algunos libreros de París tenían la «Bibliothèque Bleue» en existencia y cabe suponer que los libros sobre la redacción de cartas y el buen comportamiento atraían más a los lectores urbanos que a los pueblerinos. Quizá lo menos arriesgado sería suponer que la «Bibliothèque Bleue» encontraba la mayor parte de su público entre los artesanos y tenderos de las ciudades y las esposas e hijas de éstos, junto con los campesinos más prósperos que vivían al nordeste de una línea que cruzaba Francia en sentido diagonal desde

Saint-Malo a Ginebra. No era ninguna casualidad que Troyes (en la Champagne, región del nordeste) fuese el centro de la red de distribución.

Nos quedamos con las preguntas más difíciles: las que se refieren a las intenciones y los efectos. Mi opinión personal es que no era probable que el gobierno francés utilizase estos libritos como medio de propaganda. No cabe duda de que el gobierno se daba cuenta de la necesidad de una buena imagen pública, especialmente en tiempos de Colbert, que ejerció las funciones de una especie de ministro de propaganda de Luis XIV en los decenios de 1660 y 1670, erigiendo arcos triunfales y estatuas de «Luis el Grande» y acuñando medallas para conmemorar las victorias del monarca. No obstante, esta propaganda iba dirigida a la élite. A la Iglesia también le interesaba la propaganda (en el sentido original del término: la «propagación» de la fe) y en el nordeste, en la diócesis de Valenciennes, por ejemplo, fomentó la instrucción y las escuelas dominicales en el siglo XVII. Sin embargo, parece ser que la mayoría de los obispos confiaron en el medio oral tradicional, los púlpitos, con preferencia a los libritos de coplas. No hubo nadie parecido a Hannah More, que trató de suplantar los libritos impíos con libritos piadosos, en la Francia de los siglos XVII y XVIII. En cuanto a las intenciones de los editores, al parecer, ningún indicio al respecto ha llegado hasta nosotros.

¿Cuáles fueron los efectos de la «Bibliothèque Bleue»? ¿Qué significaba para sus lectores urbanos y rurales? No debemos suponer que tenía el mismo significado en las ciudades que en el campo, o en distintas partes de éste, o incluso para diferentes grupos de un mismo pueblo. Mi propia hipótesis es que estos libritos atraían de un modo especial a las familias campesinas más prósperas de la comunidad, los «intermediarios» entre dicha comunidad y el mundo exterior (*laboureurs*, molineros, etc.), que los compraban como símbolo de su categoría social y medio de fortalecer su posición en la comunidad gracias al prestigio de la letra impresa. Tampoco debemos suponer que los diferentes relatos de la «Bibliothèque Bleue» significaban lo mismo para los lectores que para los oyentes. El problema estriba en que los textos por sí solos no nos dicen qué significaban Mandrin o los hijos de Aymon, ni nos dicen si el público se identificaba con la rebelión de estos personajes contra la autoridad o si se alegraba cuando Mandrin era llevado ante los tri-

bunales o los hijos de Aymon se reconciliaban con Carlomagno. Necesitamos saber, pero no sabemos, de qué manera reaccionaban los individuos ante estos relatos. Tratar la «Bibliothèque Bleue» como testimonio directo de las actitudes y los valores de los artesanos y campesinos franceses de los siglos XVII y XVIII es como tratar los programas de la televisión y los periódicos sensacionalistas como testimonio directo de las actitudes de la actual clase obrera británica. En el mejor de los casos es sólo testimonio indirecto. Que los campesinos siguieron comprando la «Bibliothèque Bleue» está claro. Que de ella absorbieron ideas es probable. Lo que no está claro es lo que seleccionaban y de qué manera modificaban o «ajustaban» estas ideas para hacerlas suyas. Es probable que el nuevo material impreso lo vieran a través de los cristales o estereotipos de sus tradiciones orales (como Menocchio, el molinero del Friuli del siglo XVI que Carlo Ginzburg estudió recientemente). También es necesario que recordemos que la «Bibliothèque Bleue» era sólo una parte de la cultura de los campesinos, incluso de los más instruidos. Puede que sus valores parezcan conformistas, pero había otras formas de expresar la protesta, desde los versos satíricos y cencerradas contra los recaudadores de impuestos hasta la revuelta en gran escala.

Habiendo tantas lagunas en nuestro conocimiento, sería erróneo sacar una conclusión dogmática. No obstante, los datos fragmentarios de que disponemos inducen a pensar que la «Bibliothèque Bleue» no era propaganda oficial a favor de la Iglesia o del estado, sino una creación (partiendo de material existente) de empresarios con los ojos puestos en el mercado. Algunos de los libritos tenían mucho éxito, pues se reimprimían con frecuencia y sus editores siguieron en el negocio. Estos textos pasaron a formar parte de la cultura popular, al menos entre los artesanos y campesinos más acomodados del nordeste. Los valores que se expresaban en tales textos, prescindiendo de cómo se interpretasen, eran los valores de la cultura «oficial». La difusión de estos libritos de coplas es uno de los numerosos ejemplos de la difusión de un modelo cultural hacia abajo a través de la sociedad. Como en una ocasión sugirió Gramsci, aludiendo a una situación parecida en Italia, esta literatura era a la vez reflejo y sostén de la hegemonía cultural de la clase gobernante. En este sentido un tanto impreciso, los buhoneros franceses eran los portadores de una ideología, —

## DEBATE

El debate subsiguiente puso de manifiesto que el artículo de Peter Burke había abierto una gama muy amplia de interrogantes tanto acerca de las fuentes como de la práctica real de la investigación. Tiny Frye (Birmingham) inició el debate recalcando la necesidad de analizar el contenido en los casos en que se dispusiera de textos. Probablemente esta clase de investigación llegaría a los temas de la cultura popular de un modo en que no podían llegar los estudios orientados al mercado. Frye preguntó también si la circulación de los libritos de coplas no surtiría el efecto de extender la instrucción y subvertir con ello el control por parte de la élite. Alun Howkins (Sussex) se mostró más escéptico en lo referente al estudio de una sola fuente. Los libritos de coplas no podían verse aisladamente y la aceptación de la existencia de dos culturas independientes, una oral y otra escrita, llevaría forzosamente a tergiversaciones. Normalmente los libros de todos los tipos se leían en voz alta y después, al ser «contados», sus temas llegaban a un público mucho más amplio. Asimismo, la lectura no era un acontecimiento privado, aislado, sino que a menudo representaba una empresa colectiva que entrañaba un intercambio activo entre las personas instruidas y las otras. Si queremos comprender lo que significaba la lectura, debemos saber mucho más acerca de la cultura más amplia a todos los niveles.

Los comentarios de Alun Howkins indujeron a Hans Medick (Göttingen) a plantear una cuestión crucial: el contexto social y económico. Con demasiada frecuencia se había separado la cultura popular del pueblo, tergiversando con ello nuestra comprensión de su génesis, de su función y de su significado. Medick trató de dar a entender que las culturas populares de los primeros tiempos de la Europa moderna deben verse como un aspecto de una sociedad capitalista en evolución y no como vestigios de tradiciones campesinas o intervenciones de élites instruidas. Muchas de las culturas populares más visibles y activas de este período iban asociadas a comunidades que ya se encontraban en una etapa avanzada de industrialización rural. Sus singulares formas de economía familiar, en las que la familia actuaba a la vez como unidad de producción y como unidad de consumo, proporcionaban la base material para una



creatividad cultural muy distinta de la que existía entre el campesinado y las élites urbanas. Aparecieron unas culturas populares que eran diferentes de las de las clases bajas preexistentes, y no eran necesariamente idénticas a las culturas de la clase obrera de períodos posteriores del capitalismo industrial urbano. Los valores no eran tan inequívocamente «plebeyos» como ha sugerido Edward Thompson, pero es claro que las culturas populares de este período no constituían una extensión de la hegemonía burguesa. La industrialización rural había alterado la naturaleza de la familia al reorientar tanto las relaciones entre los sexos como la categoría de los jóvenes y los viejos. Las pautas de consumo habían sufrido tal transformación que amenazaban las restricciones suntuarias impuestas por las élites censuradoras. Muchas de las formas populares —beber, comer opíparamente, bailar y cantar— eran, de hecho, un «conflicto de clases desplazado». Así, entre estos estratos concretos la cultura popular era claramente escenario de una pugna, incluso de subversión.

En este punto el debate volvió a la cuestión de las fuentes y Nick Rogers (Londres) expresó escepticismo acerca del valor de los libritos de coplas como medio de llegar a los niveles profundos de las actitudes populares. Los romances y las hojas sueltas e impresas a una sola cara representaban una fuente mucho más útil. Muchas de éstas habían ido a parar a manos del gobierno en el siglo XVIII y en ellas aparecen los autores utilizando un lenguaje «paternalista» como vehículo de la protesta social. Los instrumentos de la autoridad se estaban volviendo contra la clase gobernante de una manera que convendría seguir investigando. Gran parte del debate había girado en torno a la influencia de la ciudad en el campo. Tanto es así que Peter Christensen (Copenhague) preguntó si había un público ciudadano para los libritos de coplas y cuál había sido la acogida dispensada a éstos. Peter Burke contestó que, efectivamente, había un mercado urbano y que la dicotomía ciudad-campo podía ser falsa. Seguidamente abordó la sugerencia de que el análisis del contenido sería una forma de descubrir los cambios de significado habidos a lo largo del tiempo. El cuento escrito a principios del siglo XVII podía alterarse para que encajara en el gusto del siglo XVIII; y esto era un dato a tener en cuenta. La lectura atenta del texto revestía importancia, aunque él siguió insistiendo en que la distin-

ción entre una cultura de élite y otra plebeya funcionó bien en el caso de Francia a principios del período moderno.

Mary Ann Conant (Londres) no estaba tan segura de que los libritos de coplas ingleses los escribiera la élite con destino al pueblo llano. Citó una obra reciente en la que Margaret Spufford indica la posibilidad de que los aprendices de imprenta fueran los autores de algunas de las primeras versiones inglesas. En este punto intervino Hans Medick para sugerir que hacer hincapié en la instrucción podía provocar tergiversaciones, pues este enfoque descuidaba necesariamente muchas cosas y ocultaba el hecho de que se estaba produciendo un gran «renacimiento» de la cultura popular con total independencia de lo que ocurría en los círculos instruidos. En las regiones de industrialización rural la propia familia era consumidora y creadora de cultura. Las mujeres tanto como los hombres, los jóvenes junto con sus mayores, obtuvieron acceso al tiempo, los recursos y la libertad que hacían falta para participar en actividades que ni la Iglesia ni el estado sancionaban y que a menudo se oponían a estas instituciones. Medick apuntó que los esfuerzos llevados a cabo en el siglo XVIII con el fin de inculcar una ética de austeridad y ahorro deberían verse no sólo como un medio de acumulación de capital, sino como un medio de sojuzgar a una cultura que amenazaba a los intereses de la élite.

El debate volvió de nuevo al contenido de los libritos de coplas cuando Cathérine Delaval (París) comentó que también podían brindar una forma sin igual de explorar el cometido de las mujeres. Respondiendo a la petición de más explicaciones que formuló Ellen Ross (Nueva York), Cathérine Delaval dijo que los libritos de coplas franceses del siglo XVII muestran a las mujeres jóvenes como seres bastante libres. Las alusiones a la desnudez eran frecuentes y otras muchas inhibiciones, sexuales y sociales, brillaban por su ausencia. Sin embargo, en el siglo XVIII a las mujeres jóvenes ya se las presentaba como tímidas y reservadas, así como recatadas en lo que hace a la sexualidad. En la literatura del siglo siguiente aparecían todavía más reclusas; la mujer buena se convierte en la persona casera sin acceso al mundo exterior. Al parecer, las imágenes de mujeres que aparecen en los libritos de coplas confirman la tesis de Foucault sobre la «gran reclusión» de los inicios del período moderno, pero también le dan un significado especial con respecto a las mujeres.

Peter Larsen (Dinamarca) dijo que los textos no debían interpretarse literalmente. El significado de una narración o de un cuento dependía en gran medida del marco de referencia del propio lector, marco que a su vez era definido por una cultura más amplia. Una observación parecida la hizo Alun Howkins, que comentó que había muchas polémicas en torno a las canciones tradicionales inglesas del siglo XVII, en el sentido de si su imagen «liberada» de la sexualidad de las mujeres representaba la realidad social o la fantasía pornográfica de los cantantes masculinos. Aparte de la labor realizada por Vic Gammon, poco se sabía sobre los cantantes y su público. Habría que investigar mucho antes de que la génesis de las canciones y el contexto de su interpretación se conocieran en medida suficiente para resolver tales interrogantes. Susan Amusson (Estados Unidos) opinó que la distinción entre pornografía y práctica social era falsa, pero también ella indicó que hacía falta continuar investigando.

En este punto el debate tomó un nuevo rumbo con la intervención de Dave Harker (Manchester), cuyos estudios de la cultura del nordeste en los siglos XVIII y XIX le habían llevado a una profunda desconfianza de los enfoques que trataban la cultura «como una cosa», como algo creado y distribuido por un grupo y consumido por otro. Al concentrar la atención en una sola fuente, el librito de coplas, Peter Burke había perpetuado este error. Harker rechazó con energía el concepto de la cultura como algo que la «gente acepta». Deberíamos preocuparnos de lo que «la gente crea», que es un *proceso* que entraña tanto mediación como lucha. Según Harker, hay que prestar mucha más atención a los mediadores y creadores pertenecientes a la clase obrera. La misma terminología que emplean los historiadores culturales —«cultura», «tradición», «campesinado»— nos dice más cosas sobre las preocupaciones de éstos que sobre la cultura popular misma. Las palabras de este tipo oscurecen el aspecto activo, proteico, de la cultura como experiencia vivida, toda vez que la abstraen y alejan de la vida real de las personas.

Los comentarios de Harker fueron acogidos con entusiasmo, y Adrian Rifkin (Portsmouth) reforzó su argumento relativo a los peligros de estudiar la cultura como si fuese un objeto, práctica que invariablemente ponía el acento en las élites. John Gillis (New Jersey) añadió que los llamados historiadores de la cultura habían ten-

dido a situar las fuerzas creativas dentro de instituciones públicas como la Iglesia, la escuela y el círculo literario, creando así la impresión de una cultura popular principalmente masculina y adulta. Opinó que Hans Medick tenía razón al pensar que el renacimiento de la cultura popular en el siglo XVIII tenía mucho que ver con la economía familiar asociada a la industrialización rural. Si bien no estamos acostumbrados a buscar fuerzas creativas en el seno de la familia misma, los estudios de la cultura doméstica revelarían cómo personas que no han tenido acceso a las instituciones públicas —esto es, las mujeres y los jóvenes— intervenían en los procesos culturales de los inicios del período moderno. El término «cultura popular» puede tender a homogeneizar y oscurecer las diversas fuentes de creatividad. Empezando con la familia, debería ser posible «desempaquetar» las diversas dimensiones de edad y sexo de este renacimiento cultural.

Para entonces ya había llegado Carlo Ginzburg (Bolonia). En vez de presentar un artículo, comentó brevemente el debate anterior e hizo algunas observaciones propias. Le preocupaba mucho el problema de los datos y la dificultad de hacerse una idea exacta de lo que realmente pensaban y hacían las personas. Coincidió con Dave Harker en que había que sacar mucho más partido de las «mediaciones activas» que son tan evidentes hoy como lo eran en períodos anteriores. A modo de ejemplo citó los estudios que se han realizado sobre el hecho de ver la televisión y que demuestran que las personas no absorben pasivamente lo que les echan. En vez de ello, lo desmontan y luego vuelven a montarlo del modo que mejor se ajuste a sus propios fines. Los niños se burlan de los anuncios que ven; y hay un perpetuo *feedback* cuyas posibles consecuencias no son las que pretendían los productores de los programas de televisión. Dijo que era escéptico en lo referente a la labor de Bañtin porque éste había confiado excesivamente en las fuentes literarias. Lo que se necesitaba, arguyó Ginzburg, era una forma «disciplinada» de enfocar las culturas del pasado. Se necesitan «nuevas reglas de testimonio» comparables a las creadas durante el pasado decenio para ocuparse de otros campos de la historia social. El campo, en efecto, está insuficientemente desarrollado y, por ende, la labor comparativa resulta difícil. Mientras no haya más rigor en la teoría y también en la estrategia de la investigación, no podrá dar respuesta a las preguntas que se han formulado en este debate y en otros.

Algunos de los problemas de interpretación y testimonio citados por Ginzburg fueron luego muy bien ilustrados por Sandro Portelli (Roma), que recalcó que la lectura no debe verse como un proceso pasivo, sino como una «lucha» que el lector libra activamente con el material. A menudo los resultados son muy distintos de los que buscaba el autor, sobre todo cuando el lector no pertenece a la misma clase social. En las zonas montañosas de Italia los textos de la literatura y la poesía clásicas frecuentemente son reelaborados por personas que parecen totalmente «incultas». Personalmente, conocía el caso de un pastor de ganado que había construido su propia versión de la *Odisea* porque el original se le antojaba demasiado largo para aprendérselo de memoria. Portelli había oído cómo un campesino daba a sus compañeros una conferencia sobre el Primer Canto de la *Divina comedia*, interpretando de un modo propio y original el poema de Dante. En la versión de este campesino el lobo representaba a los ricos y el Primer Canto pasaba a ser una alegoría del advenimiento del comunismo a Italia. Pero, aunque el mensaje pareciese revolucionario, el autor de esta interpretación no era social ni políticamente radical. Desde luego, la historia de la cultura popular era tan contradictoria como rica y evocadora.

Parecía apropiado terminar la sesión hablando de cosas concretas, de hecho, impenetrables. La introducción de Peter Burke a la literatura de los libritos de coplas era útil como punto de partida, aun cuando en el curso del debate se pusiera en duda el valor de concentrarse en una sola fuente. La definición de la cultura popular se había ampliado considerablemente, aunque nadie se había atrevido a proponer una definición. A veces parecía que estábamos hablando de toda la forma de vivir de un pueblo, como hubiese hecho un antropólogo; y existía el peligro de que el tema se deshiciera en algo totalmente inmanejable. No obstante, también parecía haber consenso en que una historia auténtica de la cultura popular era posible y que debía empezar no con los artefactos de la cultura elitista, sino con los diversos puntos de producción y mediación dentro de la misma clase obrera. Términos como «hegemonía» parecían fundir y oscurecer la vitalidad de la cultura como experiencia vivida.

A pesar de los notables esfuerzos de Hans Medick por proporcionar un marco histórico más amplio para el renacimiento cultural del período, la generalización no estaba en el orden del

día. La diversidad, la ambigüedad y la contradicción se entremetieron en cada punto del debate. Como ocurrió con la historia social hace un decenio, había tanto territorio inexplorado que la obtención de un nuevo juego de mapas parecía muy lejana. Lo que hacía falta, al parecer, eran herramientas debidamente estandarizadas para seguir explorando, directrices además de reglas de testimonio que, andando el tiempo, hicieran posible la teoría.

## BIBLIOGRAFÍA

Sobre el descubrimiento del pueblo, P. Burke, *Popular culture in early modern Europe*, cap. 1, Londres, 1978. Sobre la poesía oral, Ruth Finnegan, *Oral poetry*, Cambridge, 1977. Sobre los libritos de coplas franceses, R. Mandrou, *De la culture populaire aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles*, París, 1964, y G. Bollême, *La Bibliothèque Bleue*, París, 1971; cf. R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites*, París, 1978, y H.-J. Lüsebrink, «L'image de Mandrin», en *Revue de l'Histoire Moderne*, 26 (1979), pp. 345-364. C. Ginzburg, «Cheese and worms», en J. Obelkevich, ed., *Religion and the people*, Chapel Hill, 1979, se ocupa de la cosmología de un molinero del siglo xvi que poseía unos cuantos libros. V. Neuburg, *Popular literature*, Harmondsworth, 1977, es una guía de los libritos de coplas ingleses; su red de distribución se ha estudiado en un libro de Margaret Spufford que se publicará en breve. Sobre «ideología» y «hegemonía», R. Williams, *Marxism and literature*, Londres, 1977.

STUART HALL \*

## NOTAS SOBRE LA DESCONSTRUCCIÓN DE «LO POPULAR»

Primeramente, quiero decir algo acerca de las periodizaciones en el estudio de la cultura popular. La periodización plantea aquí problemas difíciles; yo no se la ofrezco a ustedes sencillamente como una especie de gesto para con los historiadores. ¿Son en gran parte descriptivas las rupturas importantes? ¿Nacen principalmente del seno de la propia cultura popular, o de factores que son ajenos a ella pero la afectan? ¿Con qué otros movimientos y periodizaciones se vincula más reveladoramente la «cultura popular»? Luego deseo hablarles de algunas de las dificultades que me ocasiona el término «popular». Tengo casi tantos problemas con «popular» como con «cultura». Cuando se unen los dos términos, las dificultades pueden ser horrendas.

Durante la larga transición hacia el capitalismo agrario y luego en la formación y evolución del capitalismo hay una lucha más o menos continua en torno a la cultura del pueblo trabajador, las clases obreras y los pobres. Este hecho tiene que ser el punto de partida de todo estudio, tanto de la base como de la transformación de la cultura popular. Los cambios de equilibrio y de las relaciones de las fuerzas sociales durante la citada historia se manifiestan, una y otra vez, en las luchas en torno a las formas de la cultura, las

\* Stuart Hall, uno de los directores fundadores de la *New Left Review* y durante muchos años director del Centre for Contemporary Cultural Studies de Birmingham, es actualmente profesor de sociología de la Open University.

tradiciones y los estilos de vida de las clases populares. El capital tenía interés en la cultura de las clases populares porque la constitución de todo un orden social nuevo alrededor del capital requería un proceso más o menos continuo, pero intermitente, de reeducación en el sentido más amplio de la palabra. Y en la tradición popular estaba uno de los principales focos de resistencia a las formas por medio de las cuales se pretendía llevar a término esta «reforma» del pueblo. De ahí que durante tanto tiempo la cultura popular haya ido vinculada a cuestiones de tradición, de formas tradicionales de vida y de ahí que su «tradicionalismo» se haya interpretado equivocadamente tan a menudo como fruto de un impulso meramente conservador, que mira hacia atrás y anacrónico. Lucha y resistencia, pero también, por supuesto, apropiación y *ex-propiación*. Una vez y otra, lo que estamos viendo en realidad es la destrucción activa de determinadas maneras de vivir y su transformación en algo nuevo. «Cambio cultural» es un eufemismo cortés que disimula el proceso en virtud del cual algunas formas y prácticas culturales son desplazadas del centro de la vida popular, marginadas activamente. En vez de limitarse a «caer en desuso» a causa de la Larga Marcha hacia la modernización, las cosas son activamente apartadas para que otra pueda ocupar su lugar. El magistrado y la policía evangélica tienen, o deberían tener, en la historia de la cultura popular, un lugar más «de honor» que el que generalmente se les ha concedido. Aún más importante que el anatema y la proscripción es ese elemento sutil y escurridizo al que llamamos «reforma» (con todos los matices positivos e inequívocos que el término lleva hoy día). De un modo u otro, «el pueblo» es con frecuencia el objeto de la «reforma»: a menudo por su propio bien, desde luego, «en beneficio suyo». Hoy en día la lucha y la resistencia las entendemos bastante mejor que la reforma y la transformación. Pese a ello, hay «transformaciones» en el corazón del estudio de la cultura popular. Me refiero al trabajo activo en tradiciones y actividades existentes, la reelaboración activa de las mismas, de manera que salgan de un modo distinto: parecen «persistir», pero, de un período a otro, pasan a ocupar una relación diferente con las formas de vivir de la gente trabajadora y sus formas de definir sus relaciones mutuas, sus relaciones con «los demás» y con sus condiciones de vida. La transformación es la clave del largo y prolongado proceso de «moralización» de las clases laborales, «desmoralización» de los pobres y



«reeducación» del pueblo. En sentido «puro», la cultura popular no consiste en las tradiciones populares de resistencia a estos procesos; ni en las formas que se les sobreponen. Es el terreno sobre el que se elaboran las transformaciones.

En el estudio de la cultura popular deberíamos empezar siempre por aquí: con el doble ruego de la cultura popular, el doble movimiento de contención y resistencia, que siempre está inevitablemente dentro de ella.

El estudio de la cultura popular ha tendido a oscilar desordenadamente entre los dos polos alternativos de esa dialéctica: contención/resistencia. Hemos experimentado algunas inversiones notables y maravillosas. Pensemos en la revolución verdaderamente importante de la comprensión histórica que ha venido después de que la historia de la «buena sociedad» y la aristocracia *whig* de la Inglaterra del siglo XVIII quedara trastornada al añadirse la historia del pueblo turbulento e ingobernable. Con frecuencia, las tradiciones populares de los pobres trabajadores, las clases populares y los «elementos disolutos y desordenados» del siglo XVIII parecen ahora formaciones virtualmente independientes: toleradas en un estado de equilibrio permanentemente inestables en tiempos relativamente pacíficos y prósperos; sujetas a excursiones y expediciones arbitrarias en tiempos de pánico y crisis. Sin embargo, aunque formalmente éstas eran las culturas de la gente «fuera de las murallas», más allá de la sociedad política y del triángulo del poder, de hecho nunca estuvieron fuera del campo, más amplio, de las fuerzas sociales y las relaciones culturales. No sólo presionaban constantemente a la «sociedad»; estaban vinculadas y relacionadas con ella por medio de multitud de tradiciones y prácticas. Líneas de «alianza» además de líneas de división. Desde estas bases culturales, a menudo muy alejadas de las disposiciones de la ley, el poder y la autoridad, «el pueblo» amenazaba constantemente con entrar en erupción; y cuando así era irrumpía en el escenario del patronazgo y del poder con un estruendo y un clamor amenazadores —con pífano y tambor, escarapela y efígie, proclama y ritual— y, a menudo, con una notable disciplina ritual y popular. Pero sin llegar nunca a trastornar del todo los delicados lazos de paternalismo, deferencia y terror que le tenían constreñido de manera constante aunque insegura. En el siglo siguiente, allí donde las clases «trabajadoras» y «peligrosas» vivían sin el beneficio de esa fina distinción que tanto ansiaban tra-

zar los reformadores (era una distinción tan *cultural* como moral y económica: y se dictaron muchas leyes y ordenanzas basadas directamente en ella), algunos campos conservaron durante largos períodos la condición de enclave virtualmente impenetrable. Tuvo que transcurrir casi todo el siglo para que los representantes de «la ley y el orden» —la nueva policía— pudieran adquirir una semblanza de asidero regular y acostumbrado en ellas. Sin embargo, al mismo tiempo la penetración de las culturas de las masas trabajadoras y de los pobres urbanos era más profunda, más continua —y más continuamente «educativa» y reformatoria— en aquel período que en cualquier otro posterior.

Una de las principales dificultades que se interponen a una periodización apropiada de la cultura popular es la profunda transformación que la cultura de las clases populares sufre entre los decenios de 1880 y 1920. Sobre este período quedan aún por escribir historias completas. Pero, aunque probablemente hay muchos aspectos de detalle que no están bien, creo que el artículo de Gareth Stedman Jones sobre la «reforma de la clase obrera inglesa» en dicho período nos ha llamado la atención sobre algo fundamental y cualitativamente distinto e importante en él. Fue un período de hondo cambio estructural. Cuanto más lo examinamos, más nos convencemos de que en alguna parte de este período se halla la matriz de los factores y problemas de donde nacen *nuestra* historia y nuestros dilemas peculiares. Todo cambia y no se trata sencillamente de un cambio de las relaciones entre las fuerzas, sino de una reconstitución del terreno de la lucha política. No es pura casualidad que tantas de las formas características de lo que ahora consideramos como cultura popular «tradicional» aparezcan, cuando menos en su distintiva forma moderna, durante dicho período. Lo que ya se ha hecho para los decenios de 1790 y 1840 y se está haciendo para el siglo XVIII es radicalmente necesario hacerlo ahora para el período de la que podríamos denominar la crisis «social imperialista».

La observación general que hemos hecho antes es aplicable, sin reserva alguna, a este período, en lo que se refiere a la cultura popular. No existe ningún estrato independiente, autónomo, «auténtico» de cultura de la clase obrera. Gran parte de las formas más inmediatas de esparcimiento popular, por ejemplo, están saturadas de imperialismo popular. ¿Cabía esperar otra cosa? ¿Cómo podríamos explicar, y qué *haríamos* con la idea, la cultura de una clase domi-

nada que, a pesar de sus complejas formaciones y diferenciaciones interiores, mantuviera una relación muy especial con una importante reestructuración del capital; la cual mantuviera a su vez una relación peculiar con el resto del mundo; un pueblo atado por los lazos más complejos a una serie cambiante de relaciones y condiciones materiales; que de algún modo se las arreglase para construir «una cultura» en la que no influyese la más poderosa ideología dominante: el imperialismo popular? Especialmente cuando esa ideología —contradiciendo su nombre— fuera tan dirigida a ellos como a la cambiante posición de Inglaterra en una expansión capitalista mundial.

Pensemos, en relación con el asunto del imperialismo popular, en la historia y las relaciones entre el pueblo y uno de los principales medios de expresión cultural: la prensa. Volviendo al desplazamiento y a la superposición, podemos ver claramente cómo la prensa liberal de la clase media de mediados del siglo XIX se construyó sobre el lomo de la destrucción activa y la marginalización de la prensa radical y obrera indígena. Pero, encima de este proceso, tiene lugar, hacia las postrimerías del siglo XIX y principios del XX, algo cualitativamente nuevo en este campo: la inserción activa y en masa de un público obrero desarrollado y maduro en un nuevo tipo de prensa comercial y *popular*. Esto ha tenido hondas consecuencias culturales: aunque no es, en sentido estricto, una cuestión exclusivamente «cultural». Hizo necesaria la reorganización completa de la base y la estructura capitalistas de la industria cultural; el aprovechamiento de nuevas formas de tecnología y procedimientos de trabajo; la instauración de nuevos tipos de distribución que funcionasen a través de los nuevos mercados culturales de masas. Pero, de hecho, uno de sus efectos fue la reconstitución de las relaciones políticas y culturales entre las clases dominante y dominada: un cambio íntimamente relacionado con esa contención de la democracia popular sobre la que parece estar firmemente basada «nuestra democrática forma de vida» actual. Sus resultados siguen palpablemente entre nosotros: una prensa popular, más estridente y virulenta a medida que va gradualmente encogiéndose; organizada por el capital «para» las clases obreras; a pesar de ello, con raíces profundas e influyentes en la cultura y el lenguaje de «nosotros», de los «de abajo»; con la facultad de representar la clase ante sí misma en su

forma más tradicionalista. Se trata de una parte de la historia de la «cultura popular» que bien merece que se la estudie.

Huelga decir que uno no podría empezar a hacerlo sin hablar de muchas cosas que normalmente no figuran en absoluto en la consideración de la «cultura». Son cosas relacionadas con la reconstrucción del capital y la ascensión de los colectivismos y la formación de un nuevo tipo de estado «educativo» en la misma medida en que están relacionadas con el esparcimiento, el baile y la canción popular. Como campo para una labor histórica seria, el estudio de la cultura popular es como el estudio de la historia del movimiento obrero y sus instituciones. Declarar que se tiene un interés en ello es corregir un desequilibrio importante, señalar una omisión significativa. Pero, a la postre, cuando más rinde es cuando la vemos en relación con una historia más general, más amplia.

Escojo este período —el comprendido entre los decenios de 1880 y 1920— porque es punto de referencia del resurgimiento del interés por la cultura popular. Sin el menor propósito de difamar la importante labor histórica que se ha hecho y que sigue por hacer en relación con períodos anteriores, creo de veras que muchas de las dificultades reales (así teóricas como empíricas) no las afrontaremos hasta que empecemos a examinar atentamente la cultura popular en un período que empieza a parecerse al nuestro, que plantea el mismo tipo de problemas de interpretación que el nuestro y al que informa nuestro propio sentido de las cuestiones contemporáneas. Me inspira recelo el tipo de interés por la «cultura popular» que se detiene súbita e inesperadamente más o menos en el mismo punto que la decadencia del cartismo. No es casualidad que seamos muy pocos los que trabajamos en la cultura popular del decenio de 1930. Sospecho que hay algo especialmente embarazoso, sobre todo para los socialistas, en el hecho de que no apareciese una cultura obrera madura, radical y militante en los años treinta cuando —si quieren que les diga la verdad— la mayoría de nosotros hubiera esperado que apareciese. Desde el punto de vista de una cultura popular puramente «heroica» o «autónoma», el decenio de 1930 es un período muy estéril. Esta esterilidad —al igual que la riqueza y la diversidad inesperadas de antes— no puede explicarse solamente desde *dentro* de la cultura popular.

Ahora hemos de empezar a hablar no sólo de discontinuidades y de cambio cualitativo, sino de una fractura muy seria, una profunda

ruptura, especialmente en la cultura popular del período de posguerra. Aquí no se trata únicamente de un cambio en las relaciones culturales entre las clases, sino del cambio en la relación entre el pueblo y la concentración y expansión de los nuevos aparatos culturales. Pero, ¿es posible proponerse ahora seriamente escribir la historia de la cultura popular sin tener en cuenta la monopolización de las industrias culturales, sobre la espalda de una profunda revolución tecnológica (no hace falta decir que ninguna «profunda revolución tecnológica» es jamás en ningún sentido «puramente» técnica)? Escribir una historia de la cultura de las clases populares exclusivamente desde dentro de esas clases, sin comprender cómo aparecen constantemente en relación con las instituciones de la producción cultural dominante, equivale a no vivir en el siglo xx. Esto queda claro en lo que hace al siglo xx. Creo que también queda claro en lo referente a los siglos xix y xviii.

Dejemos ya el asunto de «algunos problemas de la periodización».

A continuación quisiera decir algo sobre el adjetivo «popular». Este término puede tener varios significados diferentes; no todos ellos son útiles. Tomemos el significado más racional: las cosas que se califican de populares porque masas de personas las escuchan, las compran, las leen, las consumen y parecen disfrutarlas al máximo. Ésta es la definición «de mercado» o comercial del término: ésta es la definición que pone malos a los socialistas. Se la asocia acertadamente con la manipulación y el envilecimiento de la cultura del pueblo. En un sentido, es lo contrario a la forma en que he utilizado la palabra antes. No obstante, tengo dos reservas que me impiden prescindir por completo de este significado, por insatisfactorio que sea.

En primer lugar, si es verdad que, en el siglo xx, grandes masas de personas consumen y disfrutan de los productos de nuestra moderna industria cultural, entonces se desprende que entre el público que consume tales productos hay un número considerable de obreros. Ahora bien, si las formas y relaciones de las que depende la participación en esta clase de «cultura» suministrada comercialmente, son puramente manipulatorias y envilecidas, entonces las personas que las consumen y disfrutan están ellas mismas envilecidas por estas actividades o viven en un estado permanente de «falsa concien-

cia». Deben de ser «tontos culturales» incapaces de ver que lo que les están dando es una forma actualizada del opio del pueblo. Puede que este juicio nos haga sentir correctos, decentes y satisfechos de nosotros mismos por haber denunciado a los agentes de la manipulación y el engaño de las masas, es decir, a las industrias culturales capitalistas: pero no sé si este parecer puede sobrevivir mucho tiempo como explicación suficiente de las relaciones culturales; y aún menos como perspectiva socialista de la cultura y la naturaleza de la clase obrera. En última instancia, el concepto del pueblo como fuerza puramente *pasiva* es una perspectiva profundamente no socialista.

En segundo lugar, entonces: ¿Podemos resolver este problema sin abandonar la inevitable y necesaria atención al aspecto manipulador de una gran parte de la cultura popular comercial? Hay varias estrategias para hacerlo, adoptadas por los críticos radicales y los teóricos de la cultura popular, estrategias que a mi modo de ver, son sumamente dudosas. Una consiste en contraponer a esta cultura otra cultura «alternativa», la auténtica «cultura popular»; y sugerir que la clase obrera «real» (signifique esto lo que signifique) no se deja engañar por los sucedáneos comerciales. Esta es una alternativa heroica, pero no muy convincente. Básicamente, lo que tiene de malo es que descuida las relaciones absolutamente esenciales del poder cultural —de dominación y subordinación—, que es un rasgo intrínseco de las relaciones culturales. Quiero afirmar que, por el contrario, no hay *ninguna* «cultura popular» autónoma, auténtica y completa que esté fuera del campo de fuerza de las relaciones de poder cultural y dominación. En segundo lugar, subestima en gran medida el poder de la implantación cultural. Ésta es una observación delicada, pues en el momento mismo de hacerla uno se expone a que le acusen de suscribir la tesis de la incorporación cultural. El estudio de la cultura popular oscila constantemente entre estos dos polos del todo inaceptables: «autonomía» pura o encapsulamiento total.

En realidad, no creo que sea necesario ni correcto suscribir una u otra de estas alternativas. Como quiera que no son culturalmente tontas, las personas corrientes son perfectamente capaces de reconocer la manera en que las realidades de la vida de la clase obrera se reorganizan, reconstruyen y reconfiguran según la forma en que se representen (esto es, re-presenten) en, pongamos por caso, la

serie televisiva *Coronation Street*. Las industrias culturales tienen efectivamente el poder de adaptar y reconfigurar constantemente lo que representan; y, mediante la repetición y la selección, imponer e implantar aquellas definiciones de nosotros mismos que más fácilmente se ajusten a las descripciones de la cultura dominante o preferida. Esto es lo que significa realmente la concentración del poder cultural, el medio de hacer cultura en la cabeza de los pocos. Estas definiciones no tienen la facultad de ocupar nuestra mente; no funcionan en nosotros como si fuéramos pantallas en blanco. Pero sí ocupan y adaptan las contradicciones interiores del sentimiento y la percepción en las clases dominadas; encuentran o despejan un espacio de reconocimiento en aquellas personas que respondan a ellas. La dominación cultural surte efectos reales, aunque éstos no sean omnipotentes ni exhaustivos. Si arguyéramos que estas fuerzas impuestas no tienen influencia alguna, ello equivaldría a decir que la cultura del pueblo puede existir como enclave independiente, fuera de la distribución del poder cultural y las relaciones de fuerza cultural. Yo no creo que sea así. Antes bien, pienso que hay una lucha continua y necesariamente irregular y desigual, por parte de la cultura dominante, cuyo propósito es desorganizar y reorganizar constantemente la cultura popular; encerrar y confinar sus definiciones y formas dentro de una gama más completa de formas dominantes. Hay puntos de resistencia; hay también momentos de inhibición. Ésta es la dialéctica de la lucha cultural. En nuestro tiempo esta lucha se libra continuamente, en las complejas líneas de resistencia y aceptación, rechazo y capitulación, que hacen de la cultura una especie de campo de batalla constante. Un campo de batalla donde no se obtienen victorias definitivas, pero donde siempre hay posiciones estratégicas que se conquistan y se pierden.

Esta primera definición, pues, no es útil para nuestros propósitos; pero podría obligarnos a pensar más profundamente en la complejidad de las relaciones culturales, en la realidad del poder cultural y en la naturaleza de la implantación cultural. Si las formas de cultura popular comercial que nos proporcionan no son puramente manipulatorias, entonces es porque, junto con los atractivos falsos, los escorzos, la trivialización y los cortocircuitos, hay también elementos de reconocimiento e identificación, algo que se aproxima a la re-creación de experiencias y actitudes reconocibles, a las cuales responden las personas. El peligro surge porque tende-

mos a pensar en las formas culturales como completas y coherentes: o bien totalmente corrompidas o totalmente auténticas. Cuando por el contrario, son profundamente contradictorias, se aprovechan de las contradicciones, especialmente cuando funcionan en el dominio de lo «popular». El lenguaje del *Daily Mirror* no es ni puro invento de «neolenguaje» orwelliano por parte de Fleet Street, ni es el lenguaje que hablan realmente sus lectores de la clase obrera. Es una especie complejísima de *ventriloquia* lingüística en la que el brutalismo envilecido del periodismo popular se combina y enreda hábilmente con algunos elementos de la franqueza y la vívida particularidad del lenguaje de la clase obrera. No puede componérselas sin conservar algún elemento de sus raíces en una lengua vernácula real, en «lo popular». No iría muy lejos a menos que fuese capaz de reconfigurar elementos populares y convertirlos en una especie de populismo demótico enlatado y neutralizado.

Con la segunda definición de «popular» es más fácil vivir. Se trata de la definición descriptiva. La cultura popular son todas aquellas cosas que «el pueblo» hace o ha hecho. Esto se acerca a una definición «antropológica» del término: la cultura, la movilidad, las costumbres y las tradiciones del «pueblo». Lo que define «su estilo distintivo de vivir». Con esta definición también tengo dos dificultades.

La primera es que sospecho de ella precisamente por ser demasiado descriptiva. Y digo esto por no decir algo peor. En realidad, se basa en un inventario en infinita expansión. Virtualmente *cualquier cosa* que «el pueblo» haya hecho alguna vez tiene cabida en la lista. Criar palomas y coleccionar sellos, sombras chinescas en la pared y poner gnomos de yeso en el jardín. El problema estriba en cómo distinguir esta lista infinita, de cualquier manera menos la descriptiva, de lo que *no* es la cultura popular.

Pero la segunda dificultad es más importante y está relacionada con una observación que hice antes. Sencillamente no podemos recoger en una sola categoría todas las cosas que hace «el pueblo», sin observar que la verdadera distinción analítica no surge de la lista misma —que es una categoría inerte de cosas y actividades—, sino de la oposición clave: el pueblo/no del pueblo. Es decir, el principio estructurador de «lo popular» en este sentido son las tensiones y las oposiciones entre lo que pertenece al dominio central de la cultura de élite o dominante y la cultura de la «periferia». Es



esta oposición la que constantemente estructura el dominio de la cultura en la «popular» y la «no popular». Pero no puedes construir estas oposiciones de una manera puramente descriptiva. Porque, de período en período, cambia el *contenido* de cada categoría. Las formas populares mejoran en valor cultural, ascienden por la escalera cultural, y se encuentran en el lado opuesto. Otras cosas dejan de tener un elevado valor cultural y lo popular se apropia de ellas, que sufren una transformación durante el proceso. El principio estructurador no consiste en el contenido de cada categoría, contenido que, insisto, sufre alteraciones de un período a otro. Más bien consiste en las fuerzas y las relaciones que sostienen la distinción, la diferencia: aproximadamente, entre lo que, en un momento dado, cuenta como actividad cultural o forma de élite y lo que no cuenta como tal. Estas categorías permanecen, aunque los inventarios cambien. Lo que es más, se necesita toda una serie de instituciones y procesos institucionales para sostener a cada una de ellas y para señalar continuamente la diferencia entre ellas. La escuela y el sistema de educación constituyen una de tales instituciones, distinguiendo la parte valorada de la cultura, el patrimonio cultural, la historia que debe transmitirse, de la parte «sin valor». El aparato literario y erudito es otra y distingue ciertas clases de conocimiento valorado de otras. Lo importante, pues, no es un mero inventario descriptivo —que puede surtir el efecto negativo de congelar la cultura popular en algún molde descriptivo intemporal—, sino que son las relaciones de poder que constantemente puntúan y dividen el dominio de la cultura en sus categorías preferidas y residuales.

Así que me quedo con una tercera definición de «popular», aunque es bastante insegura. En un período dado, esta definición contempla aquellas formas y actividades cuyas raíces estén en las condiciones sociales y materiales de determinadas clases; que hayan quedado incorporadas a tradiciones y prácticas populares. En este sentido, retiene lo que es valioso en la definición descriptiva. Pero continúa insistiendo en que lo esencial para la definición de la cultura popular son las relaciones que definen a la «cultura popular» en tensión continua (relación, influencia y antagonismo) con la cultura dominante. Es un concepto de la cultura que está polarizado alrededor de esta dialéctica cultural. Trata el dominio de las formas y actividades culturales como un campo que cambia constantemen-

te. Luego examina las relaciones que de modo constante estructuran este campo en formaciones dominantes y subordinadas. Examina el *proceso* mediante el cual se articulan estas relaciones de dominación y subordinación. Las trata como proceso: el proceso por medio del cual algunas cosas se prefieren activamente con el fin de poder destronar otras. Tiene en su centro las cambiantes y desiguales relaciones de fuerza que definen el campo de la cultura; esto es, la cuestión de la lucha cultural y sus múltiples formas. Su foco principal de atención es la relación entre cultura y cuestiones de hegemonía.

De lo que tenemos que ocuparnos, en esta definición, no es de la cuestión de la «autenticidad» o la integridad orgánica de la cultura popular. De hecho, reconoce que casi *todas* las formas culturales serán contradictorias en este sentido, compuestas por elementos antagónicos e inestables. El significado de una forma cultural y su lugar o posición en el campo cultural *no* se inscribe dentro de su forma. Ni su posición es siempre la misma. El símbolo o consigna radical de este año quedará neutralizado dentro de la moda del año próximo; al cabo de otro año, será objeto de una profunda nostalgia cultural. El rebelde que hoy canta canciones tradicionales aparecerá mañana en la portada del suplemento en color de *The Observer*. El significado de un símbolo cultural lo da en parte el campo social en el que se le incorpore, las prácticas con las que se articule y se le hace resonar. Lo que importa *no* son los objetos intrínsecos o fijados históricamente de la cultura, sino el estado de juego en las relaciones culturales: hablando francamente y con un exceso de simplificación: lo que cuenta es la lucha de clases en la cultura y por la cultura.

Casi todos los inventarios fijos nos traicionarán. ¿Es la novela una forma «burguesa»? La respuesta sólo puede ser históricamente provisional: ¿cuándo? ¿qué novelas? ¿para quién? ¿en qué condiciones?

Lo que Volosinov, el gran teórico marxista del lenguaje, dijo una vez sobre el signo —el elemento clave de todas las prácticas significantes— puede aplicarse a las formas culturales:

La clase no coincide con la comunidad signo, esto es, con ... la totalidad de los que usan las mismas series de signos para la comunicación ideológica. Así, varias clases diferentes usarán un único y

mismo lenguaje. A resultas de ello, acentos de orientación distinta se cruzan en cada signo ideológico. El signo se convierte en ruedo de la lucha de clases ... En general, es gracias a este cruzamiento de acentos que un signo mantiene su vitalidad, su dinamismo y su capacidad para seguir desarrollándose. Un signo que hayamos retirado de la presión de la lucha social —que atraviese, por decirlo así, los límites de la lucha social— inevitablemente pierde fuerza, degenera en una alegoría y se convierte en el objeto no de viva inteligibilidad social, sino de comprensión filosófica ... La clase gobernante se esfuerza por impartir un carácter eterno, supraclasista, al signo ideológico, para extinguir o empujar hacia adentro la lucha entre los juicios de valor social que se libra en su interior, para quitarle el acento. En realidad, cada signo ideológico vivo tiene dos caras, al igual que Jano. Cualquiera de las palabrotas en uso puede transformarse en palabra de elogio, cualquiera de las verdades en uso inevitablemente parecerá la mayor de las mentiras a muchas personas. Esta cualidad interna de dialecticidad que posee el signo sale plenamente al exterior sólo en épocas de crisis social o cambio revolucionario.<sup>1</sup>

La lucha cultural, por supuesto, adopta numerosas formas: incorporación, tergiversación, resistencia, negociación, recuperación. Raymond Williams nos ha prestado un gran servicio al bosquejar algunos de estos procesos, con su distinción entre momentos emergentes, residuales e incorporados. Necesitamos ampliar y desarrollar este esquema rudimentario. Lo importante es examinarlo dinámicamente: como proceso histórico. Las fuerzas emergentes reaparecen bajo disfraces históricos antiguos; las fuerzas emergentes, señalando hacia el futuro, pierden su poder anticipatorio y quedan reducidas a mirar hacia atrás; las rupturas culturales de hoy pueden recuperarse para apoyar el sistema de valores y significados que domine mañana. La lucha continúa: pero casi nunca se libra en el mismo lugar, en torno al mismo significado o valor. A mí me parece que el proceso cultural —el poder cultural— en nuestra sociedad depende, en primera instancia, de este trazar la línea divisoria, siempre, en cada período, en un lugar distinto, entre lo que se debe y lo que no se debe incorporar a «la gran tradición». Las instituciones docentes y culturales, junto con las muchas cosas po-

1. A. Volosinov, *Marxism and the philosophy of language*, Nueva York, 1977.

sitivas que llevan a cabo, también ayudan a disciplinar y vigilar esta frontera.

Esto debería hacernos pensar otra vez en ese término espinoso que se emplea en la cultura popular: «tradición». La tradición es un elemento vital de la cultura; pero tiene poco que ver con la mera persistencia de formas antiguas. Tiene mucho más que ver con la forma en que se han vinculado o articulado los elementos unos con otros. Estas combinaciones en una cultura nacional-popular no tienen una posición fija o inscrita y, ciertamente, ningún significado al que arrastre, por decirlo así, la corriente de la tradición histórica, sin sufrir ningún cambio. No sólo puede modificarse la combinación de los elementos de la «tradición», de tal manera que se articulen con prácticas y posiciones diferentes y adquieran un significado y una pertinencia nuevos. También es frecuente que la lucha cultural se manifieste de la forma más aguda justamente en el punto donde se encuentran, se cruzan, tradiciones distintas, opuestas. Tratan de despegar una forma cultural de su implantación en una tradición y de darle una nueva resonancia o acento cultural. Las tradiciones no son fijas para siempre: ciertamente no lo son en ninguna posición universal en relación con una sola clase. Las culturas, concebidas no como «formas de vida» separadas, sino como «formas de lucha», se cruzan constantemente: las luchas culturales pertinentes surgen en los puntos de cruzamiento. Recuérdesse cómo en el siglo XVIII cierto lenguaje de legalidad, de constitucionalismo y de «derechos» se transforma en campo de batalla, en el punto de cruzamiento entre dos tradiciones divergentes: entre la «tradición» de «majestad y terror» aristocráticos y las tradiciones de la justicia popular. Gramsci, dando una respuesta tentativa a su propia pregunta sobre cómo surge una nueva «voluntad colectiva» y cómo se transforma una cultura nacional-popular, comentó lo siguiente:

Lo que importa es la crítica a que someten semejante complejo ideológico los primeros representantes de la nueva fase histórica. Esta crítica hace posible un proceso de diferenciación y cambio en el peso relativo que poseían los elementos de antiguas ideologías. Lo que antes era secundario y subordinado, incluso incidental, ahora se considera primario, pasa a ser el núcleo de un nuevo complejo ideológico y teórico. La antigua voluntad colectiva se deshace en sus elementos contradictorios dado que los elementos subordinados se desarrollan socialmente.

Esto es el terreno de la cultura nacional-popular y la tradición como campo de batalla.

Esto nos pone sobre aviso contra los enfoques encerrados en sí mismos de la cultura popular, enfoques que, valorando la «tradición» por ella misma, y tratándola de una manera ahistórica, analizan las formas de la cultura popular como si llevaran en su interior desde su momento de origen, algún significado o valor fijo e invariable. La relación entre posición histórica y valor estético es una cuestión importante y difícil en la cultura popular. Pero el intento de crear una estética popular universal, fundamentada en el momento de origen de formas y prácticas culturales, es, casi con seguridad, profundamente equivocada. ¿Qué podría ser más ecléctico y fortuito que esa colección de símbolos muertos y chucherías, extraídos del baúl de los disfraces del pasado, con que muchos jóvenes de ahora han optado por adornarse? Estos símbolos y chucherías son profundamente ambiguos. Con ellos podrían evocarse mil causas culturales perdidas. De vez en cuando, entre las demás chucherías, hallamos ese signo que, más que cualquier otro, debería quedar fijo —solidificado— en su significado y connotación cultural para siempre: la esvástica. Y, pese a ello, ahí cuelga, parcial —pero no totalmente— separada de su profunda referencia cultural en la historia del siglo xx. ¿Qué significa? ¿Qué está significando? Su significación es rica y muy ambigua: ciertamente inestable. Este signo aterrador puede delimitar varios significados, pero no lleva ninguna garantía de un solo significado dentro de sí mismo. Las calles están llenas de chiquillos que no son «fascistas» por el hecho de llevar una envástica en una cadena. Por otro lado, *podrían* serlo... Lo que signifique este signo dependerá en última instancia, en la política de la cultura juvenil, menos del simbolismo cultural intrínseco del objeto en sí y más del equilibrio de fuerzas entre, pongamos por caso, el National Front y la Anti-Nazi League, entre White Rock y el Two Tone Sound.

No sólo no hay una garantía intrínseca dentro del signo o forma cultural mismo. Tampoco la hay de que, porque en un tiempo estuvo vinculada a una lucha pertinente, será siempre la expresión viva de una clase: de modo que cada vez que lo saquemos a tomar el aire «hablará el lenguaje del socialismo». Si las expresiones culturales expresan socialismo, es porque se las ha vinculado como las prácticas, las formas y la organización de una lucha viva que ha

conseguido apropiarse de esos símbolos y darles una connotación socialista. La cultura ya no lleva grabadas de modo permanente las condiciones de una clase antes de que dé comienzo esa lucha. La lucha consiste en dar o no dar un acento socialista a «lo cultural».

El término «popular» tiene unas relaciones muy complejas con el término «clase». Esto lo sabemos, pero a menudo nos esforzamos por olvidarlo. Hablamos de formas particulares de cultura obrera; pero utilizamos el término más inclusivo, «cultura popular», para referirnos al campo general de investigación. Está clarísimo que lo que vengo diciendo tendría poco sentido si no hiciera referencia a una perspectiva de clase y a la lucha de clases. Pero también es claro que no hay una relación de uno a uno entre una clase y determinada forma o práctica cultural. Los términos «clase» y «popular» están profundamente relacionados, pero no son absolutamente intercambiables. La razón de ello es obvia. No hay «culturas» totalmente separadas que, en una relación de fijeza histórica, estén paradigmáticamente unidas a clases «enteras» específicas, aunque hay formaciones clasistas-culturales claramente definidas y variables. Las culturas de clase tienden a cruzarse y coincidir en el mismo campo de lucha. El término «popular» indica esta relación un tanto desplazada entre la cultura y las clases. Más exactamente, alude a esa alianza de clases y fuerzas que constituyen las «clases populares». La cultura de los oprimidos, las clases excluidas: este es el campo a que nos remite el término «popular». Y el lado opuesto a éste —el lado que dispone del poder cultural para decidir lo que corresponde y lo que no corresponde— es, por definición, no otra clase «entera», sino esa otra alianza de clases, estratos y fuerzas sociales que constituye lo que no es «el pueblo» y tampoco las «clases populares»: la cultura del bloque de poder.

El pueblo contra el bloque de poder: ésta, en vez de la «clase contra clase», es la línea central de contradicción alrededor de la cual se polariza el terreno de la cultura. La cultura popular, especialmente, está organizada en torno a la contradicción: las fuerzas populares contra el bloqueo de poder. Esto da al terreno de la lucha cultural su propio tipo de especificidad. Pero el término «popular», y aún más, el tema colectivo al que debe referirse —«el pueblo»— es sumamente problemático. Lo hace problemático, pongamos por caso, la habilidad de la señora Thatcher para pronunciar una frase como «Tenemos que limitar el poder de los sindicatos

porque eso es lo que quiere el pueblo». Eso me hace pensar que, del mismo modo que no hay ningún contenido fijo en la categoría de «cultura popular», tampoco hay un sujeto fijo que adjuntarle, es decir, que adjuntar al «pueblo». «El pueblo» no está siempre ahí al fondo, donde siempre ha estado, con su cultura, sus libertades e instintos intactos, luchando todavía contra el yugo normando o lo que sea: como si, suponiendo que pudiéramos «descubrirlo» y hacerle salir otra vez al escenario, siempre fuera a dejarse ver en el lugar correcto, señalado. La capacidad para *constituir* clases e individuos como fuerza popular: esa es la naturaleza de la lucha política y cultural: *convertir* las clases divididas y los pueblos separados —divididas y separados por la cultura en igual medida que por otros factores— *en* una fuerza cultural popular-democrática.

Podemos tener la seguridad de que también a *otras* fuerzas les interesa definir «el pueblo» como otra cosa: «el pueblo» que necesita que se le discipline más, se le gobierne mejor, se le vigile más efectivamente, cuya forma de vida necesita que la protejan de «culturas extranjeras» y así sucesivamente. Dentro de cada uno de nosotros hay una parte de las dos alternativas citadas. A veces se nos puede constituir como una fuerza contraria al bloque de poder: esa es la oportunidad histórica que hace posible construir una cultura genuinamente popular. Pero, en nuestra sociedad, si no se nos constituye así, se nos constituirá en lo contrario: una efectiva fuerza populista que diga «sí» al poder. La cultura popular es uno de los escenarios de esta lucha a favor y en contra de una cultura de los poderosos: es también lo que puede ganarse o perderse *en* esa lucha. Es el ruedo del consentimiento y la resistencia. Es en parte el sitio donde la hegemonía surge y se afianza. No es una esfera donde el socialismo, una cultura socialista —ya del todo formada— pudiera ser sencillamente «expresada». Pero es uno de los lugares donde podría constituirse el socialismo. Por esto tiene importancia la «cultura popular». De otra manera, si he de decirles la verdad, la cultura popular me importa un pito.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bailey, Peter, *Leisure and class in Victorian England 1830-1885*, Londres, 1978.
- Hall, Stuart, y A. D. Whannel, *The popular arts*, Londres, 1964.
- Johnson, Richard, «Three problematics: elements of a theory of working-class culture», en John Clarke, Charles Chrichter y Richard Johnson, eds., *Working-class culture, studies in history and theory*, Londres, 1979.
- Malcomson, R. W., *Popular recreation in English society, 1700-1850*, Cambridge, 1973.
- Nowell-Smith, Geoffrey, «Gramsci and the national-popular», en *Screen Education* (primavera de 1977).
- Stedman Jones, Gareth, «Working-class culture and working-class politics in London, 1870-1890», en *Journal of Social History* (verano de 1974).
- Williams, Raymond, «Radical or popular», en James Curran, ed., *The press we deserve*, Londres, 1970.



PARA UNA NUEVA HISTORIA  
DEL MOVIMIENTO OBRERO

KEN WORPOLE \*

## IMPLICACIONES POLÍTICAS DE LA HISTORIA LOCAL DEL MOVIMIENTO OBRERO

Se vuelve a plantear la cuestión que ya hemos puesto de relieve: ¿Le basta a un movimiento filosófico, para serlo auténticamente, con dedicarse al desarrollo de una cultura especializada para grupos restringidos de intelectuales o no debe olvidar nunca, al elaborar un pensamiento que sea superior al sentido común y científicamente coherente, permanecer en contacto con «la gente sencilla» y, además, encontrar en este contacto la fuente de los problemas que ha de estudiar y resolver?

ANTONIO GRAMSCI, *Introducción  
al estudio de la filosofía.*

En 1908 un grupo de estudiantes radicales de extracción obrera del Ruskin College, cada vez más alarmados al ver la dirección hacia la que la junta directiva llevaba al *college*, fundó la Plebs League, grupo de debates que se encargaría de defender la creación de un sistema independiente de educación para adultos de la clase obrera; los fondos del grupo procedían en su totalidad del movi-

\* Ken Worpole es un ex-maestro que ha trabajado durante unos diez años en Centerprise, la librería y centro de publicaciones comunitarias de Hackney. El autor agradece a Philip Corrigan, Jane Mace y Eileen y Stephen Yeo por su participación en los debates, así como a Jerry White por su respuesta, que ayudó a clarificar la parte final.

miento obrero. Un año después, en 1909, tras una huelga estudiantil en el *college*, muchos de estos mismos estudiantes se marcharon para fundar el Central Labour College y promover su nueva publicación, *The Plebs Magazine*. Desde el citado año hasta 1964, fecha en que el National Council of Labour Colleges (NCLC) acordó su propia disolución y el ingreso en el aparato educativo general del TUC Education Committee,<sup>1</sup> el movimiento de *labour colleges* o «colegios obreros de estudios superiores» había proporcionado generosamente educación marxista al movimiento obrero organizado. Tenía su propio *college* de horario normal, impartía numerosos cursos por correspondencia, publicaba muchos libros y panfletos, organizaba escuelas para los fines de semana y los veranos y conservaba en extraordinaria medida el auditorio que había elegido conscientemente: los sindicalistas de la clase obrera.

Durante su larga y a menudo borrascosa existencia había fomentado el estudio de la historia por considerarlo parte esencial de la educación más amplia que conduciría a la conciencia de clase. Efectivamente, de los tres primeros libros que publicó la Plebs League, dos eran obras históricas: *Outlines of the history of the modern British working class movement*, de W. W. Craik, y *A worker looks at history*, de Mark Starr. Los libros de la Plebs League tenían un tiraje inicial de cinco a diez mil ejemplares y se reimprimían constantemente. Andrew Boyd, uno de los antiguos organizadores del NCLC, contaba recientemente en *Tribune* lo ocurrido en 1964 cuando el TUC finalmente incluyó el programa del NCLC en su propia labor educativa. «Inmediatamente después de la racionalización, el departamento de educación del TUC ordenó a sus funcionarios regionales que no dieran clases de asignaturas tales como oratoria pública o historia de la clase obrera británica» (*Tribune*, 29 de junio de 1979).

Ahora deberíamos examinar y criticar abiertamente las consecuencias políticas de esta prohibición decretada por el TUC. Tenemos que preguntarnos por qué el movimiento obrero no opuso una resistencia eficaz a este acto de automutilación en apariencia irracional.

Es sobradamente obvio que en las dos últimas décadas ha au-

1. Comité de Enseñanza del Trades Union Council, es decir, de la confederación de los sindicatos británicos. (*N. del t.*)

mentado considerablemente la gama de trabajos que se realizan en el campo de los estudios obreros y en los modos más sencillos de autoorganización obrera y formas de identidad cultural. Es probable que desde hace unos años la historia social sea uno de los sectores que más rápidamente han crecido en el ámbito de los estudios universitarios. Ha habido una proliferación de artículos de investigación, de ensayos publicados y de libros propiamente dichos, surgidos todos ellos de esta poderosa corriente intelectual. Sin embargo, a pesar de tanta actividad, me pregunto seriamente si cabe sugerir, con un mínimo de convicción, que ahora tenemos un movimiento obrero con mayor conciencia histórica que en anteriores períodos de crisis. Creo que no.

Está claro que las razones de esta importante discrepancia, que ha producido una gran acumulación de saber histórico en un sector de la cultura a expensas de la amplia mayoría de la población, son complejas y difíciles de desenmarañar. Pero se han observado dos tendencias abiertas y constantes. La primera ha sido la tendencia, hasta ahora irreversible, de todos los proyectos históricos a encontrar un hogar en el ambivalente mundo político de la educación superior y a recurrir luego naturalmente a ese mismo mundo en busca de validación y legitimación. Mudarse, por decirlo así, de las incómodas salas de las cooperativas y sindicatos a las modernas aulas de los politécnicos fue algo más que un cambio de lugar.

La segunda tendencia, relacionada con la primera, consiste en que la publicación y diseminación de la mayor parte del trabajo producido han ido a cargo de las editoriales comerciales y, por ende, dicho trabajo se ha distribuido a un público lector elegido por las prioridades de mercado del capital. La tendencia general ha sido publicar libros caros en cartóné para las bibliotecas de la educación superior, en vez de libros en rústica para el pueblo.

El trágico resultado de la creciente separación entre el mundo académico de la historia social y las apremiantes preocupaciones cotidianas de la política obrera y socialista consiste en que ninguno de las dos ejerce una influencia activa sobre la otra. Gran parte de la labor histórica que se realiza en el mundo académico se muestra obsesionada por las minucias de la historia social, de tal manera que sus exponentes se han transformado en parodias de sí mismos, como los coleccionistas de fósiles y los cazadores de mariposas que salían en las publicaciones infantiles de los años cincuenta. Existe, al pare-

cer, la suposición tácita de que si fuera posible describir y comprender cada uno de los detalles del pasado, entonces el significado inmanente de la historia ya no se nos revelaría misteriosamente, como a través de un cristal oscuro, sino que lo haría abiertamente, cara a cara.

Hay un relato de Arthur C. Clark, *The billion names of God*, que nos habla de un monasterio tibetano, fundado en el siglo xvi, cuyo propósito era deletrear uno por uno, utilizando molinillos de oraciones, el billón de nombres que tiene Dios según dice la profecía divina. Una vez cumplida la tarea, el mundo se acabaría. Un acólito joven es elevado al cargo de más categoría del monasterio y se apresura a pedir un ordenador IBM con el objeto de completar el proyecto divino. El ordenador llega al remoto monasterio y es instalado por un técnico norteamericano que calcula que se necesitan sólo cuatro días para completar el billón de nombres. Cuando regresa al llano después de instalar el ordenador, el técnico empieza a preocuparse, pues piensa que la profecía pudiera ser cierta. Mientras se dirige al puerto desde el que ha de volver a su país, el hombre calcula el momento exacto en que el ordenador finalizará su trabajo. Llega el momento y el técnico, al alzar los ojos hacia el cielo nocturno, ve que las estrellas comienzan a desaparecer, una a una.

En cierto sentido, hay una teoría sobre la historia que se parece a la profecía tibetana, una teoría cuya versión socialista afirma que una vez anotado y analizado cada momento de la experiencia obrera en el pasado, todas las formas y estructuras de las relaciones capitalistas se pulverizarán y desintegrarán dejando por fin una existencia obrera auténtica, pura, no mediada. Hacer historia es más importante que entenderla, aunque, por supuesto, deberíamos tratar de hacer ambas cosas.

Otra fuente que evidencia el aislamiento de gran parte de la historia contemporánea del movimiento obrero respecto al sector social que constituye su objeto de estudio es la reciente obsesión que en ella despierta su propia categoría teórica. Al igual que el obispo Berkeley, a muchos historiadores socialistas les deja aterrados la falta de pruebas positivas de que ellos y su tema existen realmente. Este debate, que empieza a ser dominante en *History Workshop Journal*, se ha vuelto tan abstracto que ya resulta impenetrable para toda persona que no sea un erudito dedicado plenamente a la his-

toria. El repliegue hacia una epistemología cerrada se produce curiosamente en un momento en que el conflicto de clases es más pronunciado de lo que ha sido en muchos años. Sin duda la primera responsabilidad de los historiadores socialistas es fomentar al máximo el examen de las experiencias históricas acumuladas del movimiento obrero y socialista, así como ayudar a crear de nuevo el fuerte sentido de la historia que colocó a personas en los puestos inherentes a las luchas políticas contemporáneas. De no hacerlo así, muchas personas contemplarán cínicamente la nueva historia socialista en los mismos términos en que Milton contemplaba la retórica libertaria de su período: «una virtud fugitiva y enclaustrada, falta de ejercicio y de respiración, que nunca sale resueltamente y se encara con su adversario».

La nueva historia socialista podría muy bien correr el peligro de convertirse en un simple movimiento textual en el que nada se explicaría por sí solo, sino que descansaría siempre en suposiciones hechas por otros historiadores en otros textos. Uno de los resultados de esta clase de fenómeno es que las personas ajenas a las universidades que leen los textos nuevos de la historia socialista de hecho, una vez los han leído, se sienten más ignorantes en vez de más ilustradas. Y tenemos que recordar algo que escribió Jack Common en los años treinta: «El socialismo no se construirá libro a libro».

Volviendo a la naturaleza potencialmente subversiva del conocimiento histórico que, al parecer, tanto temor inspiró al TUC Education Committee, deberíamos preguntarnos qué clase de conciencia histórica cumple esta atribución. No hay duda de que en el entendimiento de las personas está arraigada la idea de que hay una relación entre nuestra vida y la vida, las luchas y la comprensión de las anteriores generaciones obreras. Ciertamente, vivimos nuestra vida para saber y sentir y gran parte de su significado lo sacamos del a veces continuo y a veces discontinuo fluir del tiempo, de la acción consciente y del cambio conseguido. La historia es parte integrante de la ecología cultural en que vivimos y a la que contribuimos. Debería incluir también la conciencia de que existe una responsabilidad moral común inherente al proceso histórico, una responsabilidad que retrocede hacia las generaciones de nuestros padres y abuelos y que también avanza hacia nuestros hijos y los hijos de nuestros hijos.

Por esto una conciencia histórica socialista es muy distinta de

una conciencia sociológica recibida, además de ser mucho más importante. La sociología tiende con demasiada frecuencia a considerar que las instituciones sociales son omnipresentes: una conciencia histórica sabe que todas las instituciones, sociales, psicológicas y materiales, son susceptibles a la mutabilidad y el cambio. Fue Marx quien desinfló la cómoda idea burguesa del progreso al describirlo de la siguiente manera: «Así, ha habido historia, pero ya no la hay». La sabiduría convencional da siempre por sentado que el presente es el punto de llegada final de todas las relaciones e instituciones sociales. Una conciencia histórica socialista se da cuenta de que, como dijo Jack Lawson en su autobiografía, *A man's life*, «nuestras instituciones no han llegado todavía».

En épocas distintas, personas relacionadas con la política radical han escrito acerca de la percepción de tal conciencia. M. K. Ashby la describe maravillosamente en la biografía de su padre, *Joseph Ashby of Tysoe*:

Pero ahora lo que interesaba a Joe era el distrito que estaba viendo. Tres cosas adquirió en este período: cierta idea de cómo lo que acontecía en otra parte afectaba a su propio hogar y a su propio pueblo; cierto conocimiento de que otras comunidades producían otras maneras y otros hombres; y la sensación, para describirla del mejor modo posible, de que bajo la amplia extensión de hierba, trigo y bosques que veía a diario había un pavimento fantasmal, taraceado, construido con los sucesos, pensamientos y asociaciones de otros tiempos. Este sentido histórico lo compartía con muchos de los hombres que trataba por razones de trabajo. Tenían un claro recuerdo del pasado que no mermaban abundantes lecturas ni la novedad de la experiencia y, pese a ello, su interés se había agudizado gracias al sentido de la rapidez del cambio.

Esta clase de conciencia la comprende bien Len Doherty en *The man beneath*, su novela acerca de la vida de los mineros de Yorkshire.

Este libro [una historia de los mineros] hizo que la vida a la que estaba habituado se transformase en una cosa apasionante: convirtió el pasado en una lucha espléndida que excitó su imaginación. Se preguntó a sí mismo cómo y por qué hombres de humilde cuna y analfabetos podían luchar con tanta constancia por una vida mejor para sus hijos. ¿Cómo habían sufrido una derrota tras

otra sin darse por vencidos? ¿De dónde sacaban la paciencia que les permitía esperar y recuperar fuerzas e intentarlo otra vez?

Encontraba las respuestas en cada página ... Al día siguiente mientras trabajaba en la mina de carbón, hizo una pausa y miró a su alrededor con nuevo interés. A ambos lados se extendía la larga, negra pared de centelleante carbón. Entre los entibos lanzaban destellos las lámparas de seguridad de sus compañeros mientras éstos manejaban picos y palas. Mientras contemplaba los cuerpos desnudos y relucientes, los hombros poderosos, los nervudos brazos, pensó en el libro que había leído. Ellos formaban parte de aquella historia; ellos eran los actuales guardianes de las antiguas tradiciones.

Cabría responder que los dos extractos citados se refieren a ocupaciones obreras que por alguna razón son más «auténticas» y que hoy no harían al caso. Pero ambos, prescindiendo de particularidades de tiempo y lugar, son ejemplos convincentes de una «forma de ver» que es transferible a otras condiciones y otros momentos. Sospecho que este tipo de conciencia es ahora muy débil en el seno del movimiento obrero según la definición tradicional del mismo. No podría decir lo mismo, por ejemplo, del movimiento feminista contemporáneo, pues en el mismo el estudio de la historia de las mujeres y de las actitudes patriarcales ocupa un lugar importante en la labor encaminada a despertar la conciencia. De modo parecido, muchos grupos políticos negros y de otros orígenes étnicos tratan muy seriamente la historia del colonialismo y de la transmigración como parte de su propia educación política. Actualmente es en las instituciones más tradicionales del movimiento obrero, en los sindicatos y, sobre todo, en el Partido Laborista, donde virtualmente no existe el crucial sentido histórico de las causas pasadas y presentes. El ímpetu que en años recientes poseía la historia social académica ha surtido muy poco efecto en estos ambientes. Calificar a gran parte de la conciencia popular contemporánea —o memoria popular— de preocupantemente antihistórica podía parecer paradójico en vista de la popularidad actual de los temas de historia social en la cultura popular que representan las series televisivas y los libros en rústica. Es necesario examinar esta paradoja. Porque es obviamente cierto que los temas de historia social en la televisión han estado muy en evidencia durante los últimos años. *When the boat comes in*, una serie cuya acción transcurre en el marco de las comunidades



de los muelles y astilleros del Tyneside en los años veinte y después, ha sido repetida tres veces en el curso de los últimos seis años. La serie prestaba mucha atención a las actitudes políticas combativamente izquierdistas que en el citado período adoptaban muchos de los trabajadores del Tyneside. *Days of hope* era una excelente serie en cuatro partes construida en torno a las peripecias políticas de una familia obrera entre 1910 y 1926, año en que fracasó la huelga general. Esta serie mostraba una simpatía total por la política obrera radical de aquella época. También *A Scots Quair*, de Lewis Grassie Gibbon, fue adaptada recientemente a la televisión, al igual que *Holding on*, la espléndida novela de Mervyn Jones basada en la solidaridad sindical y comunitaria en el East End de Londres.

Esta popularidad es aún más manifiesta si examinamos el mundo editorial contemporáneo. Las editoriales comerciales han mostrado grandes deseos de publicar detalladas autobiografías obreras o historias sociales de comunidades rurales o urbanas concretas. Hay casi una pequeña industria dedicada a las reminiscencias de los campesinos del oeste de Irlanda. Hutchinson ha publicado unos seis volúmenes en rústica en los que Fred Archer narra su infancia en un pueblo de Vale of Evesham. La clásica *Lark rise to Candleford*, de Flora Thompson, está permanentemente en catálogo. Dos mujeres de clase obrera del East End de Londres, Grace Foakes y Dolly Scannell, han publicado comercialmente varios volúmenes de autobiografía. *Child of the forest*, la maravillosa obra de Winifred Foley, fue primero una serie de la BBC y luego se publicó en cartóné y en rústica. Los dos excelentes libros en los que Robert Roberts cuenta su infancia en Salford, *The classic slum* y *A ragged schooling*, siguen vendiéndose bien. Nunca han faltado en las librerías las crónicas bien documentadas de las luchas de la población civil durante la segunda guerra mundial. E incluso las editoriales de izquierdas se afanan ahora en publicar, o reimprimir, obras clásicas de la propaganda del movimiento obrero, o autobiografías de militantes conocidos y desconocidos. Durante los pasados dieciocho meses, por ejemplo, Lawrence & Wishart ha reeditado *Our flag stays red*, de Phil Piratin; *Serving my time*, de Harry Pollitt; *Revolt on the Clyde*, de Willy Gallacher y las dos novelas documentales de Lewis Jones, *Cwmardy* y *We live*. Las autobiografías de obreros publicadas independientemente por sus autores siguen apareciendo en muchas pobla-

ciones y ciudades. Las editoriales feministas llevan a cabo serios trabajos de descubrimiento y recuperación de autobiografías. El género autobiográfico está en auge.

No hay duda de que todo esto representa algo importante, o de que debería representarlo. Y, sin embargo, no estoy seguro de que así sea. El elemento crucial que falta para que obras tan ricas como éstas puedan contribuir a moldear la conciencia popular de clase es algún tipo de contexto social que facilite su asimilación. Se las ve, si se trata de series de televisión, o se las lee, si son libros, como productos discretos de reconstrucción histórica independiente. El naturalismo de las series de televisión o la autobiografía anecdótica hacen que en gran medida constituyan un mundo cerrado en sí mismo. Las compañías de televisión y las editoriales comerciales producen estos programas o libros como si los hubiesen encontrado envueltos en plástico, como si alguien los hubiese enterrado debajo de los cimientos del «estado del bienestar» para que más adelante fueran redescubiertos y usados como textos representativos, pero inconexos, de una cultura previa. La continuidad de la experiencia no es una ideología que se promulgue profusamente dentro del modo capitalista de producción cultural.

Por esto es tan crítica la exclusión de la historia del programa de educación del TUC y su pérdida de importancia, hasta recientemente, como asignatura dentro de la tradición de la WEA. Y por esto el nuevo movimiento de la historia popular local es tan importante, y posiblemente central, en el proyecto de reavivar el componente histórico de una conciencia de clase afirmativa. Por esto es prioritario que la relación entre el creciente número de proyectos autónomos de historia local, que en su casi totalidad se han afiliado a la floreciente Federation of Worker Writers and Community Publishers, y el movimiento asociado al Ruskin History Workshop y al *History Workshop Journal*, sea objeto de un replanteamiento de los objetivos comunes y los modos de actividad.

Hasta la fecha la relación ha sido incómoda y, en todo caso, se ha hecho más distante. Sin embargo, es indudable que muchos de los proyectos históricos comunitarios nacieron directamente de la asistencia a los Ruskin Workshops. Fue en el dedicado a la infancia en mayo de 1972 donde muchos activistas políticos, pero no historiadores, se dieron cuenta de la importancia política del nuevo movimiento histórico. Producir historia compartida y común partien-

do de las reminiscencias habladas de personas de la clase obrera parecía una actividad positiva e importante que podía integrarse con otras diversas formas nuevas de política «comunitaria». Este fenómeno coincidió con la participación de muchos activistas en algún tipo de periódico alternativo o de imprenta que proporcionaba el material y la base productiva para la publicación a escala local. Y al principio los activistas del Ruskin History Workshop dieron un estímulo práctico y político muy importante a los primeros grupos que se fundaron.

Pero, en general, el interés paterno disminuyó con bastante rapidez. Al parecer, muchos estudiantes del Ruskin, al dejar el *college*, ingresaron en la esfera académica en lugar de volver a las iniciativas de historia local que en 1972 parecían promoverse como camino para avanzar. «Cavad donde estéis» era el lema del momento, pero algunos ya habían abandonado el lugar e iban carretera abajo antes del primer descanso matutino para el té, dejando que el resto siguiera cavando con herramientas desafiladas... y sin un mal plano. Más adelante uno oía cómo de vez en cuando se lanzaba la acusación de «populista» contra los grupos de historia basados en la comunidad, los cuales respondían acusando a los otros de «académicos». Ninguno de los dos epítetos era útil o constructivo. Las visitas al hogar familiar de Ruskin se hicieron menos frecuentes, a la vez que las conversaciones adquirían un tono más formulario y superficial. Los grupos locales formaban parte de un movimiento más amplio que en 1976 constituyó la entidad coordinadora FWWCP, que también pasó a ser, aunque no muy satisfactoriamente, el lugar de debate teórico de los proyectos de historia local. El movimiento Ruskin coordinaba a los entusiastas locales y regionales en torno a *History Workshop Journal*, que, significativamente, se fundó en 1976. En estas dos entidades tomaron forma dos direcciones distintas, entre las cuales no ha habido desde entonces ninguna relación seria. Está claro que hay que poner remedio a esta situación. Ambos movimientos tienen mucho que aprender recíprocamente y, por lo tanto, en un futuro próximo deberían empezar a celebrarse debates conjuntos.

Me gustaría señalar aquí algunos de los méritos concretos y destacados de los proyectos locales en cuanto a la constitución de una base obrera coordinada y mucho más amplia para el movimiento de la historia obrera. Para empezar, en Bristol, Hackney, Peckham,

Rochdale, Southwark y Tottenham, a ciencia cierta, se han llevado a cabo proyectos de historia local, en conjunción con la Workers' Educational Association, en forma de clases nocturnas continuadas. Irónicamente, han sido los grupos con base en la comunidad los que han contribuido mucho a revitalizar a la WEA y a radicalizarla como institución de enseñanza obrera. Esto ha creado lugares de reunión abiertos y accesibles donde los obreros se reúnen para hacer la historia de su vida. A menudo han surgido dificultades políticas auténticas, pues, al parecer, muchas personas creen que no existe ningún vínculo entre las pasadas experiencias de lucha, sufrimiento y opresión y las actividades contemporáneas entre la política socialista y sindicalista. Pero estas dificultades hay que afrontarlas y comentarlas. Y, al parecer, para muchas personas de edad en zonas como las citadas arriba, zonas donde se está llevando a cabo esta labor de historia local, el color de la piel y no la clase es el motivo patente de la continua insuficiencia de la vivienda, las instalaciones sanitarias y la seguridad del empleo. Si la continuidad histórica de la explotación de la clase obrera es algo que sabemos que es cierto, es, por lo tanto, algo que deberíamos debatir en tantos lugares como sea posible. La labor de la historia local es un lugar ideal para examinar estas apariencias y realidades contradictorias. Al parecer, la sección de historia obrera local del curso «Segunda Oportunidad» de la Universidad de Liverpool es el factor que, desde el punto de vista político, más revelador ha resultado para los estudiantes de procedencia obrera que asisten a dicho curso.

En segundo lugar, muchos de los proyectos de historia local se basan en instituciones locales «alternativas» y creadas por iniciativa de la propia comunidad involucrada: Bristol BroadSides, que publica los trabajos de los proyectos de historia de la WEA, con la Full Marks Bookshop; Brighton con el periódico, proyecto editorial y tienda de Queenspark; Aberdeen con la Aberdeen People's Press; Hackney con la librería y centro comunitario Centerprise; Stepney con la librería y proyectos de publicación THAP; Peckham con la Peckham Bookplace. Todos estos centros son de reconocido matiz socialista y, por lo tanto, ven claramente que la labor de historia local forma parte de una estrategia/presencia/formación cultural y política partidista. Creo que en estas zonas todo el mundo acepta ahora el hecho de que son los socialistas activos quienes han proporcionado las energías y el tiempo necesarios para fomentar el in-

terés por la experiencia obrera local, así como para registrarla y publicarla. Así se explica por qué, por ejemplo, hubo un sincero y general sentimiento de indignación local cuando el proyecto Centerprise fue incendiado una noche por la organización neofascista que responde al nombre de «11th Hour Brigade». Gracias en gran parte a su compromiso con la historia local y a su labor editorial, existía la creencia general de que era una institución importante en el tejido cultural de la vida obrera de Hackney. Es ahora, para muchas personas del lugar, el primer sitio adonde llevan fotografías y cartas viejas, agendas de parientes recién fallecidos, autobiografías completas o inacabadas, además de, por supuesto, poesías y otros escritos propios.

Situar la labor histórica en estas instituciones locales proporciona la estructura que permite un alto grado de exactitud y comprensión en el trabajo que se realice. El movimiento obrero necesita este tipo de instituciones que se organizan a sí mismas si quiere presentarse como parte de un proyecto a largo plazo hacia el socialismo. Contar con instituciones permanentes es esencial, de lo contrario la actividad socialista se ve restringida a esporádicos momentos de lucha y a acontecimientos políticos y culturales discontinuos y esporádicos. Es significativo, además, que muchas de las personas que inicialmente acudieron a una clase o proyecto WEA en Centerprise se quedaran allí para participar en otros aspectos del proyecto total.

Es en el círculo de estudio, en el grupo de debates, en la clase nocturna —llámenlo como quieran— donde se encuentra el mejor contexto para socializar y politizar el estudio de la historia, local y nacional. La sustanciosa crónica de una clase de historia WEA organizada por Edmund Conway en Blackburn y descrita en el número 3 de *History Workshop Journal* representa un tipo de información que nos hace mucha falta. Es significativo que en el índice de los seis primeros volúmenes del *Journal*, aparecido en el número 7, bajo los epígrafes «Local History», «Report Back», «Work in Progress» o «Workers' Education» no se haga ninguna alusión a las actividades o realizaciones de los proyectos de historia local asociados con el FWWCP.

Ha podido constatarse que casi todos estos proyectos locales ocupan una posición importante para intervenir e influir en la enseñanza de la historia en las escuelas locales. Y es en las escuelas

donde la intervención es bastante crucial. En su libro sobre la historia en la escuela, Valerie Chancellor cita lo que un tal m<sup>rs</sup> John Baker Hopkins escribió en *School Board Chronicle* en 1872: «Muy pocos hombres abandonan el credo religioso que se les enseña en la infancia; y no es menos habitual que los hombres sean fieles al credo político que aprenden de los libros de historia».

Todos los proyectos citados han recibido apoyo de los maestros locales y muchos de los libros publicados localmente se utilizan ahora mucho en las escuelas, con proyectos edificados en torno a determinadas publicaciones de historia local que duran a veces unos cuantos días y a veces todo un trimestre. En algunas escuelas los programas de estudios CSE se están reajustando con el fin de incluir en ellos autobiografías de la clase obrera local e historias locales. Recientemente, Queenspark organizó en Brighthon una conferencia de un día a la que asistieron numerosos maestros y bibliotecarias locales sencillamente para comentar cómo se usaban en las escuelas los libros publicados por Queenspark y cómo podía fomentarse esta utilización en otras partes. Las escuelas primarias también usan los libros e invitan a sus autores a visitarlas y a hablar de su vida.

Uno de los efectos más significativos de esta clase de publicaciones locales, especialmente de las autobiografías características de la clase obrera, ha sido que, quizás por primera vez, un libro que se utiliza en la escuela lo cogen los padres en casa y se convierte en la base para un verdadero debate entre los padres y los hijos, un debate en el que las experiencias de los propios padres son tan significativas como importantes para el programa de estudios de la escuela. Es ahora frecuente que en muchas escuelas las autobiografías locales de este tipo se las lleven los niños a casa para hacer los «deberes» y nunca las devuelvan. Los padres las cogen, las leen y a menudo, sin darse cuenta, se las quedan, y en muchos casos empiezan a hablar a sus hijos de recuerdos y experiencias pasados que tienen relación con los temas y acontecimientos que se mencionan en la autobiografía publicada localmente. Este adelanto permite que los jóvenes empiecen a ver a sus padres como figuras históricas y es tan importante que deberíamos conocerlo mejor.

Los proyectos de historia popular que acabo de comentar ayudan mucho a la política socialista en su compromiso con el intento

de llevar a término el socialismo de la producción. Prosiguen la lucha, quizás con largos períodos desiguales a los que siguen esporádicos arranques de velocidad, con todo el proceso de recuperar la historia y hacer libros de historia, turnándose en la tarea de grabar en cinta, transcribir, pasar a máquina, confeccionar maquetas, vender, llevar la contabilidad, hablar en público y reunirse y organizarse de forma mutua y asociada. Gracias a la participación activa en estos proyectos de historia local muchas personas han adquirido experiencias importantes en la organización y producción material cultural. Asimismo, gracias a la labor de coordinación a escala nacional que realiza la Federación, muchas personas, por primera vez en su vida, viajan con regularidad por todo el país para visitar otras poblaciones y ciudades y tomar parte en reuniones administrativas y editoriales de la entidad nacional. Damos gran importancia a la política de acceso a los viajes a gran velocidad en los trenes del servicio «Inter-City». Durante demasiado tiempo los 125 relucientes trenes amarillos han permanecido en manos de la clase patronal.

Muchas de las críticas dirigidas a la debilidad política de los proyectos de historia local proceden de gente cuyo socialismo, al parecer, se basa en gran parte en el socialismo de distribución, al que caracteriza su preocupación por los productos finales y la «correcta conciencia socialista» de los textos. Los libros no se leen por sí mismos, sino como textos que se pueden tamizar en busca de determinadas pepitas de oro, que luego pueden añadirse a otras pepitas extraídas de otros libros y formar así más textos. No hay nada intrínsecamente equivocado en este proceso, pero uno de los modos de la historia socialista es el de la revolución larga y otro es el de la revolución corta.

El modo autobiográfico, que es el adoptado por numerosísimos proyectos de historia local, es el de la revolución larga; es más lento, reconoce las dificultades, mezclan atisbos esporádicos de las principales causas y determinantes de la vida —la falta de hogar, el desempleo— con experiencias de pérdida repentina de un ser querido, de relación amorosa, de colapso mental en la familia, la fiesta que duró tres días, el fracaso del intento de emigrar. ¿Y quién va a decirnos que estas últimas experiencias no nos ayudan a clarificar la complejidad de la revolución que tenemos ante nosotros? Un pasaje de *Pebbles from my skull*, la autobiografía de Stuart Hood, ha

ayudado a muchos grupos locales a comprender por qué el modo autobiográfico es tan importante:

Podemos registrar el pasado por muchos motivos: porque lo encontramos interesante; porque, al anotarlo, nos resulta más fácil resolverlo; porque deseamos escapar de la prisión individual donde hacemos frente a nuestros problemas, donde luchamos con nuestras tentaciones concretas, donde triunfamos en solitario y en solitario aceptamos la derrota y la muerte. La autobiografía es un intento de fuga de la cárcel. El lector abre un túnel a través de la misma oscuridad.

El problema no es la revolución larga o la revolución corta; probablemente la historia espera a ambas. ¿Pero por cuál de las dos es mejor luchar primero, dada la infirmitad política y las dificultades de nuestros tiempos?

## BIBLIOGRAFÍA

Publicaciones de la autobiografía popular de Hackney que pueden conseguirse de Centerprise, Kingsland High Street, London E9:

Dot Starn, *When I was a child*.

Arthur Newton, *Years of change*.

Ron Barnes, *Licence to live*.

Ron Barnes, *Coronation cups and jam jars*.

Doris Knight, *Millfield memories*.

Rose Lowe, *Daddy Burt's for dinner*.

*The threepenny doctor*.

*Hackney camera*.

*A second look*.

Barry Burke, *Rebels with a cause, a history of Hackney Trades Council*.

Harry Harris, *Under oars* (conjuntamente con Stepney Books).

Ken Worpole, *Local publishing and local culture*.



JERRY WHITE \*

## MÁS ALLÁ DE LA AUTOBIOGRAFÍA

El artículo de Ken Worpole sobre las consecuencias políticas de la historia local obrera es una defensa apasionada de los progresos que durante los diez últimos años ha hecho la historia local con base en la comunidad; y así debe ser, pues hay mucho que admirar en esta desviación radical respecto de las tradicionales inquietudes eruditas de casi toda la historia local escrita antes. Sin embargo, la importante pregunta que sigue sin responder —y que, a mi juicio, el artículo de Ken no aprecia debidamente— es: *¿Qué clase de historia local obrera deberíamos producir?* Para todos los que estamos aquí la respuesta debe ser una historia local *socialista*. Pero, ¿qué queremos decir con esto? Y, una vez decidido lo que queremos decir, ¿nos llevarán allí los progresos recientes si siguen produciéndose tal como anuncian sus tendencias actuales?

El presente artículo sugiere que los progresos recientes de, como dice Ken, «el nuevo movimiento de la historia oral local», aunque en su tiempo fueron benéficos y correctivos, necesitan un nuevo cambio radical de dirección (edificando sobre el movimiento, sin tirar nada) si queremos que nos den una historia local socialista. En primer lugar, no obstante, deberíamos tratar de ver exactamente por qué deseamos una historia local socialista y por qué vale la pena

\* Jerry White trabaja como funcionario de la vivienda para el Ayuntamiento de Islington. Es uno de los directores de *History Workshop Journal* y autor de *Rothschild buildings, life in an East End tenement block, 1887-1920* (Londres, 1980) y de «Campbell Bunk, a lumpen community between the wars», en *History Workshop Journal*, 7 (noviembre de 1979).

dedicar energía y compromiso a producirla. En segundo lugar, y de un modo propio de camaradas, hemos de preguntar qué es lo que anda mal en gran parte de la nueva historia popular. De las respuestas a estas preguntas debería surgir algún indicio de cuáles podrían ser en este momento las tareas para una historia local socialista. Y, finalmente, el artículo contiene algunas propuestas encaminadas a reforzar el cultivo de una historia local socialista. Tanto la primera sección como la última edificarán sobre problemas ya planteados por Ken.

### ¿POR QUÉ NECESITAMOS UNA HISTORIA LOCAL SOCIALISTA?

Creemos que la historia es una fuente de inspiración y entendimiento que proporciona no sólo el medio de interpretar el pasado, sino también la mejor atalaya crítica para examinar el presente. Así, pues, creemos que la historia debería convertirse en una propiedad común, capaz de configurar la comprensión que las personas tienen de sí mismas y de la sociedad en la que viven. (Editorial, *History Workshop Journal*, 1, primavera de 1976.)

En ninguna parte tiene esto más probabilidades de ser cierto que en la producción de historia local. Hay otras muchas partes de una historia socialista susceptibles de influir directamente en las experiencias vitales de las personas —la historia política y la historia del movimiento obrero, la historia social en todas sus recientes y numerosas variedades pero ninguna de forma tan completa como la historia de una localidad y sus habitantes. Porque es dentro del total de la experiencia local donde en realidad se forja la conciencia histórica de la mayoría de nosotros.

La conciencia del pasado es una experiencia viva a nivel local de un modo que raramente se da en ninguna otra esfera. Nos la imponen por la fuerza cada día de nuestra vida los cambios materiales que se producen en los vecindarios: calles y edificios que estaban ahí hace un año, cinco años, diez años, pero que ya han desaparecido; el cambio en las funciones que cumplen edificios y lugares: el mercado callejero es ahora un aparcamiento; el cine, un almacén; la fábrica, un descampado; el cambio que se produce en las personas que nos rodean, la llegada y la partida de nuestros ve-

cinos y nuestras familias y nuestros amigos. El cambio no significa nada si no se compara con lo que había antes y esas comparaciones en las cosas cercanas forman parte de los procesos mentales cotidianos de todos nosotros al reconocer exactamente dónde estamos.

Este reconocimiento, esta forma de reconstruir nuestra conciencia de lo que vemos a nuestro alrededor comparándolo con lo que veíamos antes, es generalmente un proceso *superficial*. Vemos lo que *está* a nuestro alrededor y recordamos lo que *estaba*. Según los efectos que surta en nuestra sensibilidad estética o en nuestra comodidad personal o en nuestra conciencia social, decidiremos si el cambio ha sido bueno, malo, o ninguna de las dos cosas; o si ha sido bueno o malo para otras personas aun cuando no nos afecte a nosotros. Es una conciencia superficial porque no sabemos cómo o por qué se ha producido el cambio si, como suele suceder, nosotros mismos no hemos sido sus agentes. Es superficial también porque parece que el cambio empezó partiendo de lo que conocíamos: lo que recordamos se transforma en el punto de partida, en vez de ser el resultado de algún cambio anterior. Nuestra experiencia cotidiana a nivel local nos da una conciencia de la historia que se inserta en el movimiento continuo del que formamos parte. Todo parece moverse y cambiar de tal manera que la existencia de la continuidad se niega o pasa por alto por ser menos visible; o a la propia continuidad se la ve en términos de cambio, como, por ejemplo, en la expresión «la historia se repite».

El proceso de cambio que nuestra conciencia histórica local reconoce está cargado de trascendencia para nosotros. Es una fuente de interés inagotable. Cuando más fuerte es se expresa en la pasión por aprender cosas sobre la historia de nuestra propia localidad: la historia local es una inquietud intensamente obrera. Pero todos nosotros, tengamos o no una sana obsesión, emitimos diariamente juicios sobre el significado del cambio local tanto para el presente como para el pasado. Dentro de nosotros se libra una lucha constante y contradictoria sobre cuál es el lugar del pasado en nuestra comprensión del presente: fue una edad de oro en la que eran mejores las cosas, que desde entonces han ido progresivamente cuesta abajo; o bien, y con frecuencia al mismo tiempo, fueron tiempos malos en que las cosas eran difíciles y desde entonces ha habido una época de progreso de modo que ahora todos lo tenemos fácil.

Construir así nuestra propia visión del pasado es algo que to-

dos hacemos ahora, sin «historia» de ninguna clase, de manera que podamos encontrarle sentido al presente. Esta mezcla del pasado y el presente es sumamente suave, incluso a nivel local, porque ése es el mundo donde más activamente se reconoce el cambio. La función de una historia local socialista es dar comprensión a ese proceso local de cambio. Esa comprensión es parte integrante y esencial de una comprensión socialista del presente. La lucha por obtener semejante comprensión nunca ha valido más la pena.

#### LA HISTORIA POPULAR Y EL CARÁCTER INVISIBLE DEL CAPITALISMO

La estructura social y el estado evolucionan continuamente a partir del proceso vital de los individuos, pero de individuos, no como puedan aparecer ante la imaginación propia o ajena, sino como son *realmente*; esto es, tal como funcionan, producen materiales definidos, presuposiciones y condiciones independientes de su voluntad. (Marx y Engels, *La ideología alemana*, 1846.)

Volvemos a la cuestión de los *niveles de la realidad* a la que aludí al hablar de la conciencia histórica superficial producida en su mayor parte por la experiencia local. A mi modo de ver, las tendencias dominantes dentro de la producción de historia popular por el «nuevo movimiento de historia local oral» poco hacen por abrir un camino a través de esta conciencia histórica superficial: a decir verdad, con frecuencia la refuerzan.

La suposición que apunala a casi toda esta labor consiste en que el hecho de que los obreros hablen por sí mismos, que hablen de su propia historia, ya es un acto político de por sí, un acto inherentemente socialista. Se le considera una forma de hacer que las personas sean conscientes de su pasado; y así es... hasta cierto punto. Pero el modo dominante de producción de esta clase de historia no se propone cambiar esa conciencia del pasado que nos forjamos de todos modos: no trata de analizar, sino de exponer a través de la memoria y la anécdota. Y como está encerrado en un modo autobiográfico —en el que se da primacía absoluta e inviolable a lo que las personas dicen acerca de ellas mismas—, poco hace, si es que hace algo, por captar aquellos niveles y estratos de la realidad ajenos a la experiencia individual.

Veamos de qué manera el modo autobiográfico refuerza una conciencia histórica superficial y con ello llega a tergiversar la realidad. En primer lugar, y a un nivel filosófico nacional, raramente somos objetivos respecto de nosotros mismos: de hecho, puede que sea imposible serlo. Ocultamos, pasamos por alto o justificamos nuestros defectos, nuestra vida secreta, nuestras equivocaciones embarazosas o trágicas. No se trata necesariamente de que mintamos acerca de nosotros mismos o de que digamos cosas que nunca pueden ser verdad: tienen una validez dentro de sus propios términos. Se trata de que en todo momento deberíamos considerar la autobiografía como un tipo valiosísimo de comprensión histórica, pero un tipo con prejuicios y tergiversaciones inmanentes. Nunca puede ser completo por sí mismo.

En segundo lugar, y más importante, poco puede decirnos más allá del mundo en el que realmente vivió el individuo que escribe su autobiografía. Hasta en nuestro propio mundo, dentro de nuestra propia y estrecha esfera existencial —familia, calle, escuela, lugar de trabajo, partido político— nuestros contactos son limitados y nunca extensos. Los acontecimientos que presenciamos podrían parecer totalmente distintos incluso a un vecino próximo que tuviera otras relaciones en el mismo mundo. Esto es aún más evidente cuando salimos del mundo estrecho que ocupaba el cronista, un mundo que tal vez terminaba en la esquina más próxima. Quizás sería posible superar estas limitaciones seleccionando individuos «representativos» de todos los mundos que integran la localidad elegida de manera que a la larga se fundieran en una totalidad: una «infancia en Islington» no es suficiente; necesitamos una «infancia en Highbury», una «infancia en Mildmay», una «infancia en Canonbury», y así sucesivamente *ad infinitum*.

Quizás. Pero ni siquiera la búsqueda (estoy seguro que ilusoria) de «autobiografías representativas» superará la tercera objeción, que es aún más importante. Porque la experiencia individual poco puede decirnos de las fuerzas que configuran nuestras vidas, que nos hacen ser lo que somos y que hacen que el lugar en que vivimos sea lo que es. Hay una realidad inmensa fuera de los límites de la conciencia individual. La *comprensión crítica* de esa realidad, de las relaciones de la sociedad capitalista y de nuestro lugar histórico dentro de ellas, es lo que debe ser el objeto de una historia local activamente socialista.

Esta conciencia crítica del capitalismo está ausente de la nueva historia local (como lo está también de gran parte de la vida local y política). No es que las reminiscencias de la gente sean necesariamente quietistas o carezcan de sentido crítico: a decir verdad, a muchas de ellas las inspira una cólera admirable. Pero esto es crítica sin comprensión; se queda en un simple inventar consignas. Sin una comprensión socialista, la crítica corre siempre el peligro de afeerrarse a cualquier «explicación» aparente: «el color de la piel y no la clase social», como dice Ken, o «el ayuntamiento», «el gobierno», «los sindicatos» y cualquier persona o cosa a la que consideremos culpable de nuestra situación actual.

En el peor de los casos (y pocas publicaciones de historia oral local están libres de este defecto), la autobiografía puede reforzar los valores capitalistas de tal manera que su tono general (a pesar de las pequeñas críticas que contenga) sea políticamente melifluo, negativo y nada provocativo. Nos dan atisbos conmovedores que enriquecen la paternidad entre los hombres y levantan la confianza de la clase obrera en sí misma, pero todo ello da la impresión de tener lugar en un vacío social. Me limitaré a dar aquí un solo ejemplo. El trabajo se presenta como si fuera una cosa completa en sí misma, en lugar de ser parte de una relación social: lo hacemos porque lo hacemos. La dignidad del trabajo, puesta de relieve en muchas de las historias orales locales que concentran su atención en él, disimula su finalidad: quién posee lo que producimos, de dónde salen los beneficios, por qué nos vemos privados de trabajo, cómo se crean nuevos empleos, las consecuencias sociales de las cosas que hacemos, y así sucesivamente. Por lo tanto, deberían inducirnos a poner en duda la función de lo que, después de todo, equivale a casi la mitad del producto del tiempo de nuestra vida en que permanecemos despiertos: el orgullo irreflexivo que sentimos ante un trabajo bien hecho es justamente lo que ordenó el capitalista.

### ¿QUÉ HAY QUE HACER?

El historiador socialista tiene el privilegio de tomar nota de la resistencia a la opresión, pero también tiene el deber de analizar la campaña del enemigo y de mostrar cómo hombres y mujeres se hacen cómplices de su propia subyugación. (Raphael Samuel, *Village life and labour*, 1975.)

Necesitamos una historia local socialista que conserve la inmediatez y la comprensión de la autobiografía (personas de clase obrera hablando directamente unas con otras) y que, *al mismo tiempo*, conduzca a una revaloración crítica, a una nueva comprensión de nuestro lugar en las relaciones capitalistas en una esfera que nos afecta a todos nosotros: los lugares y las personas que vemos a nuestro alrededor. Es necesario llevar al frente el capitalismo y su crítica. ¿Cómo?

No hay absolutamente ninguna respuesta fácil. A decir verdad, lo que hace falta es pensar y trabajar *más* a nivel local. Ciertamente, una de las tareas consiste en saquear los tesoros de los historiadores académicos y recuperar las cosas que confiscaron para sus propios y cortos propósitos. Deberíamos utilizar toda la información a la que podamos echar mano, no simplemente la palabra hablada, y aprovecharla para nuestros propios fines. Deberíamos luchar contra una división social del trabajo que deja los libros y los papeles a los intelectuales y nos deja a nosotros, *cual nobles salvajes*, únicamente una tradición oral; después de todo, nosotros mismos estamos creando una nueva tradición escrita. Deberíamos aprender de las mejores ideas y técnicas de la historia social y urbana, así como de la historia oral, y edificar sobre ellas.

No hay duda de que el resultado de esto será una segunda tarea: crear nuevas formas de expresión lejos de un modo autobiográfico sin adornos. Probablemente hay varias maneras de intervenir con el material recogido en otra parte, ya sea en una *sencilla* autobiografía o en la memoria colectiva, de tal forma que ello nos induzca a valorar de nuevo las experiencias de nuestra propia vida. Los grupos deberán encontrar la forma que mejor se adapte a su propia práctica laboral y política y aprenderán de los ejemplos de los otros: esto será una función importante de la labor colectiva que exploraremos más detalladamente en la siguiente sección.

Una tercera tarea consiste en crear nuevas formas de ver, de buscar las realidades y relaciones ocultas que sostienen lo que vemos alrededor nuestro. Por ejemplo, ver los cambios demográficos (el crecimiento de una ciudad, la inmigración de los distritos rurales o las colonias, el alejamiento de los jóvenes) en términos de las necesidades del capital y de la formación de una fuerza laboral para satisfacer tales necesidades. Ver la escuela en términos del propósito que cumple en las relaciones entre las clases, los valores que transmite y

su misión de educar para los requisitos industriales; y en términos de las contradicciones inherentes a los ideales de la educación y su realidad práctica en la escuela y el proceso laboral. Ver la vivienda, por ejemplo, no también como una *cosa*, sino como el fruto de una relación social entre clases y fracciones dentro de éstas, en términos de las necesidades de los propietarios de las fábricas y las de sus trabajadores; los beneficios de los constructores, las rentas de los terratenientes y el nivel de vida de los arrendatarios; la ideología de la ocupación por el propietario; la lucha entre clases, uno de cuyos aspectos es la vivienda, tal como se libra en la calle y en la asamblea municipal. Contemplar la pobreza en términos relativos y no absolutos para destruir la ilusión que tienen muchos de que la pobreza ya no existe (no he podido comprobarlo, pero probablemente hay ahora más pobreza oficial en lugares como Hackney y Tottenham, donde trabajan grupos locales, que en tiempos de la depresión). Ver el pauperismo y la dependencia de la ayuda estatal como un rasgo permanente e inevitable del capitalismo y relacionar el cambio en el tratamiento de los parados con la lucha entre las clases. Examinar el trabajo desde el punto de vista de todos los que forman parte de la relación: nosotros mismos y las personas que compran nuestro trabajo (sabemos cuáles eran los salarios de la gente, pero también podemos averiguar cuánto se llevaban a casa los accionistas). Escuchar y poner en duda los mitos sobre el pasado allí donde los equívocos podrían resultar políticamente peligrosos: que la vivienda deficiente, la delincuencia juvenil y la violencia callejera son fenómenos nuevos cuando en realidad, son rasgos permanentes pero explicables de una sociedad capitalista competitiva. Ver la vida de la comunidad y su deterioro percibido no en términos de una decadencia moral generalizada, sino en términos de aquellas tendencias dentro del capitalismo que realmente han causado daños a la vida colectiva fuera del lugar de trabajo durante los últimos cincuenta años. Y así sucesivamente.

Finalmente, hay que emprender todo un conjunto de tareas nuevas. Se trata de la relación de lo local con el mundo exterior, los aspectos no locales de la historia local. La localidad se ve afectada a todos los niveles por su entorno social. Los vínculos se extienden más allá no sólo de los límites de los municipios, sino también más allá de las ciudades e incluso de los países, y afectan directamente, aunque a menudo de forma subterránea, las experiencias vitales de



los individuos. Debemos contribuir a crear una conciencia más amplia que la que puede proporcionarnos la local por sí sola: vivimos en una sociedad capitalista nacional e internacional; pertenecemos a una clase obrera nacional e internacional. (Contra todas las apariencias, la realidad es que Hoxton no termina en Old Street.)

Nada de todo esto exige dar marcha atrás a lo que se haya logrado en el campo de la historia oral local durante los diez últimos años. De hecho, estos logros son los únicos cimientos para edificar la labor nueva. Las biografías de obreros, narradas con sus propias palabras, seguirán siendo la base de la producción de una historia local socialista, pero lo serán de una forma que permita ver de una nueva manera el significado de las vidas de los obreros y de nosotros mismos.

#### EL CULTIVO DE UNA HISTORIA LOCAL SOCIALISTA

El presente estudio es necesariamente incompleto. Cuando había escrito medio libro comprendí que una tarea como ésta necesita realmente todo un grupo de personas que se ocupen de distintos aspectos del problema. Con todo, puede que este intento anime a algunos grupos del Left Book Club a iniciar un estudio propio. Hay mucha historia obrera de gran valor esperando que la estudien. (Ellen Wilkinson, *The town that was murdered: the life-story of Jarrow*, 1939.)

Son muchas las ventajas de la labor colectiva en el tipo de empresa por la que abogo, aparte de las ventajas que ya conocen los grupos locales y que nos explica Ken. Por lo ambicioso de su alcance y de su envergadura, el nuevo tipo de proyecto de historia local necesitará realmente más personas que compartan el trabajo y las ideas: trabajando con periódicos, informes de la administración de la sanidad, documentos relativos a la ley de pobres y las escuelas; buscando y entrevistando a personas, transcribiendo cintas, etcétera. En todo grupo hay personas que nunca son más felices que al utilizar su talento de cierta manera y este proyecto ampliado, que no se limita a entrevistar, leer o tomar notas, permite que los miembros del grupo encuentren su sitio apropiado y sigan colaborando plenamente.

Pero, y también como señala Ken, es necesario que la labor sea

colectiva en el sentido más amplio de la palabra. Los grupos dedicados a la historia local o los grupos de historia popular necesitan reunirse para comentar problemas mutuos e ideas nuevas. ¿Con qué frecuencia, limitándonos a Londres, individuos que trabajaban en sus propios grupos en Southwark o Tottenham o Hackney han dicho que debemos reunirnos alguna vez? Y, aunque uno o dos grupos puedan reunirse, ¿no sería mucho mejor que pudieran compartir su experiencia del modo más amplio posible? Este compartir la experiencia no debe estar desprovisto de sentido crítico. La nueva historia social está suficientemente arraigada para soportar las críticas de los camaradas sin acusar a éstos de perturbar el equilibrio o de elitismo intelectual.

Una forma de avanzar podría consistir en organizar cada año un taller (*workshop*) específicamente para grupos locales de historia popular, que allí tendrían la oportunidad de comentar sus problemas y sus logros. Por esto estamos organizando una Federación de Talleres de Historia y por esto esperamos organizar un taller importante sobre la relación entre la historia local y la historia urbana. Al menos será un comienzo, pero necesitamos todas las oportunidades posibles de hablar unos con otros.

Ken ha planteado el papel del *History Workshop Journal* en la difusión de nuevas realizaciones en el campo de la historia local. El compromiso con los proyectos de historia popular local sigue siendo tan fuerte como al principio y *Noticeboard* ha pasado a ser una guía completísima de lo que se está haciendo en este terreno. Creo que la falta de difusión de noticias de que se queja Ken se debe en parte a la vaga impresión de que la historia popular ha permanecido estancada durante los dos últimos años, así como a la poca disposición a criticar los logros, que sin duda son notables, de los grupos locales de más solera. Esto cambiará cuando se emprendan nuevas tareas y nadie podrá quejarse de que el próximo número del *Journal* (el 8) se quede corto en lo que hace a asuntos de interés para los historiadores locales socialistas.

Actualmente el problema consiste en crear el clima favorable a un nuevo avance. Es un buen momento para reexaminar críticamente lo que se ha conseguido a nivel local durante los últimos años y para ver adónde nos llevará. Y no hay duda alguna de que el movimiento de talleres locales, y el *Journal* dentro de él, cumplirá una función crucial en esa autocrítica y en ese nuevo crecimiento.

## POSDATA

Ante la respuesta de Stephen Yeo a mi artículo inicial, quería explicar los motivos por los cuales adopté la postura que expuse a grandes rasgos en dicho artículo y en el taller dije algo parecido a lo siguiente.

Entré en el campo de la historia popular por casualidad, empujado por una obsesión, en 1973. Me proponía describir todos los aspectos de la vida en un bloque de pisos del este de Londres, utilizando primordialmente fuentes orales. Una empresa como ésta obedece siempre a diversas motivaciones, pero de entre las mías destacaban dos: la necesidad de comprender y encontrarle sentido al material por mí mismo; y el deseo de explorar las relaciones y opresiones de clase y de transmitir mensajes sobre esas cosas. Mis objetivos eran a la vez autodidácticos y propagandísticos, individualistas y colectivistas.

Al principio el proyecto cobró la forma de una especie de biografía colectiva, encargándome yo de armonizar y contrastar las experiencias vitales recordadas. Pero fueron las necesidades del segundo objetivo las que me obligaron a *intervenir* cada vez más en el material. La intervención consistía principalmente en buscar otros datos fuera de las experiencias recordadas y conscientes que iba recogiendo. Necesitaba pasarme al otro bando, examinar lo que otros decían y hacían en relación con la gente que me interesaba, de qué manera estas otras personas intervenían en la vida de sus familias: caseros, patronos, funcionarios de la asistencia pública, maestros de escuela, etcétera.

La satisfacción que me inspiraban mis propios métodos me hacía sentir vagamente insatisfecho de la labor de la «People's Autobiography of Hackney», aunque me sentía/siento muy apegado al grupo, tanto espiritual como geográficamente. (De hecho, fue para mí difícil y traumático dejar constancia de estas *insatisfacciones* en el artículo donde exponía mi postura ... unos cinco o seis años después de conocer su labor.)

En el verano de 1977 la WEA me pidió que fuera el tutor de un grupo que se había formado en Tottenham (a unos 4 o 5 kilómetros del grupo de Hackney) y que deseaba escribir una historia popular de la zona. Al principio el grupo tenía su base en el Partido

Laborista, aunque su ámbito se hizo más amplio cuando la WEA anunció el curso públicamente. Al iniciarse las reuniones del grupo, vi con sorpresa que las actitudes de algunos de sus miembros reflejaban en cierta medida la misma inquietud que había sentido yo en relación con el proyecto autobiográfico. Dicha inquietud giraba en torno a tres aspectos: 1) desconfianza en la memoria, deseo de comprobar «hechos», preocupación por la «fidelidad»; 2) la necesidad de un «contexto» en el que colocar al individuo («contexto» es una palabra débil y no dialéctica, pero expresa la conciencia de otros niveles de realidad planteados en mi artículo; 3) que el pasado debería tener una relación explícita con el presente y que debería ser «político» de una forma en general socialista (pero no sectaria), para impulsar a los lectores a ver el presente de un modo distinto. Esta tercera inquietud tal vez sólo la sentíamos un par de personas del grupo, pero no por ello la sentíamos con menos intensidad.

En las semanas anteriores a la reunión del taller (y después de escribir mi artículo) me impresionaron algunos pasajes de *Poverty in the United Kingdom* (1979), el magnífico libro de Peter Townsend; agudizaron la opinión que albergaba desde hacía algún tiempo en el sentido de que uno de los peligros del proyecto de historia oral/autobiografía no es tanto dar una visión romántica del pasado como darla del *presente*. La historia (y no sólo la historia desde arriba) puede usarse y *se usa* para legitimar el presente. Por ejemplo, Townsend demuestra (pp. 239, 429-430) que algunos pobres de hoy niegan la existencia de la pobreza y emplean el pasado como punto de referencia directa; ésta no es más que una de las legitimaciones interiorizadas que hay detrás de la confusión que sienten muchísimos pobres con respecto a su situación.

Aunque muchos de los pobres reconocen que lo son relativamente, estos sentimientos están en su mayor parte aislados de percepciones más generales o abstractas de la sociedad. Algunos de los pobres han llegado a la conclusión de que la pobreza no existe. Muchos de los que reconocen que existe han llegado a la conclusión de que sus causas son individuales, atribuyéndola a una mezcla de mala suerte, indolencia y mala administración, y que no es una condición colectiva determinada principalmente por fuerzas institucionalizadas, en especial por el gobierno y la industria. En esto comparten las percepciones de personas más acomodadas. Divididos, echan la culpa al comportamiento y a la mo-

tivación individuales y sin saberlo apoyan el orden institucional existente.

Ante sentimientos como éstos, yo abogarí por el derecho de oponerse y plantar cara a la forma en que la gente comprende sus propias opresiones, a ser más concienciadores de lo que *generalmente* permite el modo autobiográfico.

¿Cuál es, pues, el camino para avanzar? No estoy abogando por una nueva ortodoxia referida a sí misma, sino más bien por una variedad de voces (el grupo de Tottenham ha estado trabajando en la autobiografía, además de en publicaciones que utilizan la historia oral para desarrollar temas). No quiero tomar partido, como me induce a hacerlo la polémica de Stephen, entre uno de estos dos extremos: o «gente que se expresa por sí misma» o «intromisión academicista». No quiero una oposición excluyente, sino una síntesis nueva. Explorando el espacio alrededor de la experiencia individual (y colocándolo dentro de las relaciones de clase y la economía capitalista), esa experiencia individual la podemos ver bajo una luz nueva. Entramos en las tensiones entre conciencia individual/otros niveles de realidad: personas que forjan sus propias vidas/cuyas vidas las configuran otros, tensiones que estaban en el mismísimo núcleo del History Workshop 13. Una «historia popular» que enfoque solamente una cara de estas tensiones será incompleta por sí sola.

## BIBLIOGRAFÍA

Son muchos los ejemplos de historia popular local que utilizan el modo autobiográfico; los que corresponden a la «People's autobiography of Hackney» se indican al final del artículo de Ken Workpole. La historia urbana, que adquirió mucha fuerza en los años sesenta gracias a Jim Dyos y a la labor centrada en torno a la Universidad de Leicester, suele ser muy interesante para estudiar las fuerzas que configuran nuestro entorno local. *Victorian suburb* (Londres, 1961), de Dyos, es un estudio precursor del entorno edificado; *The study of urban history* (H. J. Dyos, ed., Londres, 1968), comenta algunos de los problemas surgidos durante el primer decenio de la labor de historia urbana y los progresos subsi-

guientes pueden seguirse en *The Urban History Yearbook*, que proporciona también extensísimas bibliografías. Para una breve crítica de algunos aspectos de esta labor, sobre todo de su separación del estudio de las relaciones sociales, véase el artículo de fondo titulado «Urban history and local history» en el número 8 de *History Workshop Journal* (otoño de 1979). Algunos estudios producidos localmente han ido más allá de la autobiografía con el fin de reunir experiencias colectivas. Se me ocurren dos producciones locales, *Shops book*, de Neil Griffiths, publicada por Queenspark Books, Brighton, y *The island*, producida por la «People's Autobiography of Hackney». El «Tottenham History Workshop» está realizando algunos trabajos parecidos, aunque más extensos, y otros grupos de Londres trabajan en la misma dirección. Todo grupo que realice una labor de este tipo necesita tomar nota de los diversos informes que el Community Development Project publicó en los años setenta: algunos, sobre todo los de Benwell y Canning Town, son estudios excelentes, históricamente informados, de economías locales. Dos intentos de sintetizar testimonios orales y material manuscrito e impreso en un estudio basado en la comunidad son «Quarry Roughs», de Raphael Samuel (en R. Samuel, ed., *Village life and labour*, Londres, 1975); y mis propios artículos «Campbell Bunk», en *History Workshop Journal*, n.º 8, otoño de 1979; y *Rothschild Buildings: Life in an East End tenement block, 1887-1920*, Londres, 1980.

STEPHEN YEO \*

## LA POLÍTICA EN LAS PUBLICACIONES COMUNITARIAS

Cuando leo que «la conciencia crítica del capitalismo está ausente de la nueva historia local» me pregunto si Jerry White y yo hemos estado leyendo los mismos textos o trabajando con las mismas personas. «Crítica sin comprensión», «se queda en un simple inventar consignas», «su tono general (a pesar de las pequeñas críticas que contenga) sea políticamente melifluo, negativo y nada provocativo», «atisbos conmovedores que enriquecen la fraternidad entre los hombres y levantan la confianza de la clase obrera en sí misma, pero todo ello da la impresión de tener lugar en un vacío social», «la historia popular ha permanecido estancada durante los dos últimos años» ... Este no es el lugar donde yo vivo ni la forma de iniciar una crítica (muy necesaria) o apreciación de las prácticas y productos conseguidos. Estoy seguro de que Jerry no piensa así, pero cuando pide «un nuevo y radical cambio de dirección» y habla de un cambio de «nivel» hacia una «historia local socialista» pienso que en su aportación hay un poco de pensamiento partidista/clasista: ha habido muchísima actividad semiconsciente, «espontánea», ahora lo que necesitamos y lo que *nosotros* podemos aportar es: socialismo.

La experiencia de los últimos años ha sido más densa de lo que

\* Stephen Yeo es un veterano socialista que trabaja con el grupo de acción comunitaria y publicaciones de Queen's Park; enseña historia en la Universidad de Sussex. Es autor de «The religion of socialism», en *History Workshop Journal*, 4 (noviembre de 1977), *Religion and voluntary organisation in crisis* (Londres, 1976). Es director asociado de *History Workshop Journal*.

Jerry da a entender. Ha habido más constricciones: cosas que haces debido a lo que ha pasado, lo que llama a la puerta, más que como fruto de una elección libre y flotante de «hacerse socialista». Estoy seguro de que puede decirse lo mismo de la producción de *History Workshop Journal*. Se publican cosas por multitud de razones, incluyendo las personales. Existen obligaciones para con personas que ya están asociadas con el grupo, hay textos que no sólo gustan a la gente, sino que ésta se siente dispuesta a trabajar de firme en ellos, y así sucesivamente. El proceso no se parece nada a inventar mentalmente una «historia local socialista» y ejecutarla luego dividiendo la tarea de investigación. Precisamente por este motivo tiene algunos de los ingredientes de la producción asociada por, con y para el trabajo. No todas las personas que participan en ella querrían darse a sí mismas el calificativo de «socialistas».

Los productos de los grupos como los que forman parte de la Federation of Worker Writers and Community Publishers:

a) No son sencillamente «locales». Esta es una palabra que sustrae y que no me gusta. ¿Qué actividad *no* es local? ¿Dónde vives y trabajas *tú*? ¿No está la clase gobernante localizada en alguna parte?

b) No pueden anexionarse sencillamente a la industria de la industria de la historia, sea de izquierdas, de derechas o de centro. Muchos historiadores los ven como buena «materia prima» para dicha industria, como «útiles», «a ese nivel». Reciben críticas de algunos historiadores que saben cómo serían una historia «completa en sí misma», una «totalidad», una crónica «de conjunto»; o que tienen acceso a «aquellos niveles y estratos de la realidad ajenos a la experiencia individual». Yo no. Para ampliarla, insisten en escapar de la categoría de «historia» tal como se cultiva, incluso como la cultivan los socialistas.

c) Son más que historia de una manera obvia, por ejemplo, que son también poemas, «literatura» de un tipo muy apasionante y fácil de identificar como no burguesa, relatos, formas mezcladas; que aparecen formando parte de periódicos callejeros además de en «libros»; que a veces se crean exprofesamente como propaganda-para-el-cambio; y así sucesivamente. La emoción del *escribir*, la creatividad, la *producción* cultural (carácter imprevisible) de algunos de los trabajos sólo puede transmitirse leyéndolos y citándolos por extenso.



Semejante emoción es en verdad muy rara en la historia tal como se cultiva actualmente: es correspondientemente dorada.

d) Constituyen una práctica totalmente distinta, no perfecta, no siempre cultivada, pero que está ahí de todos modos. He aquí algunas de sus características más obvias:

precio barato, formato accesible;

relación estrecha con escuelas más que con la enseñanza superior, con la instrucción de los adultos más que con los literatos;

ventas e ideas nuevas/manuscritos a través de contactos de persona a persona, incluyendo el del autor, o a través de lugares muy concretos, por ejemplo, la Peckham Book Place, con una relación bastante diferente de la relación «cliente-tienda» o «subscriber-lista de envío»;

una relación muy estrecha con lo «privado», trabajando en todo momento en la frontera privado/público (que John Berger ha explorado recientemente con referencia a la fotografía); puede que ésta sea la veta más rica de cuantas puedan explotarse en esta mitad del siglo XIX;

efecto importante en la vida de los autores, ya sea en términos de algo que hacer, en términos de proporcionar un espejo de tipo colectivo/cultural donde antes no había ninguno, alterar las relaciones con los niños, proporcionar una tribuna, o lo que sea; piénsese en las analogías o los contrastes con la historia tal como la cultivan los historiadores en estos aspectos;

estrecha relación con el rendimiento, allí donde haya un Writers' Workshop o «taller de escritores»;

trabajo que nace de la emulación directa, un trabajo conduce explícitamente a otro, un autor piensa que otro se equivoca, así que hace algo nuevo en lugar de destruir la polémica inicial; emulación, no competencia, como decían las antiguas pancartas sindicalistas;

trabajo que devuelve la experiencia a los lugares donde ya ha sido nutrida de manera que ella y otra experiencia puedan ser transformadas y desarrolladas *en esos lugares*, en vez de exportadas a muchos kilómetros de distancia, de donde nunca volverán, para ser convertidas en productos acabados; contra la mercantilización, «responsabilidad local»;

trabajo colectivo o, mejor dicho, asociado que en realidad hace pro-

ductos que no son dirigidos desde una sola cabeza y que son diferentes de lo que podría hacer cualquiera de los individuos solo; crítica de la autonomía autorial;

uso de la tecnología: magnetófonos, vídeo, litografía offset, para el trabajo en lugar de para el capital;

grandes ventas, con lo cual me refiero a ventas intensivas específicas de determinadas zonas, en vez de números parecidos distribuidos extensa pero escasamente.

desmitificación de los procesos de producción: maqueta, etcétera;

visión de la autoría de todos los lectores... y un ataque contra las divisiones entre escribir y leer, consumo y producción, enseñanza y aprendizaje, los cultos y las masas, etcétera;

gran atención a *formas* y contexto, como en el argumento de Ken Worpole;

hincapié en la mano de obra, el trabajo humano que hay detrás de todo: ¿quién plantó los árboles en la explanada de Brighton? ¿Quién trabajaba para alimentar a las familias?

hincapié, aunque no exclusivamente, en el modo autobiográfico: aquí discreparía por completo de Jerry, pero no dispongo de espacio para discutir (Stuart Hood, *Pebbles from my skull*; Malcolm X; Raíces; San Agustín; etcétera); las virtudes y la capacidad para el desarrollo (incluso para la colectivización) de este modo necesitan ser puestos de relieve, a mi juicio, mucho más que sus defectos. *History Workshop Journal*, todavía más historia en general, necesita una labor autobiográfica adecuada mucho más de lo que la labor editorial comunitaria necesita ir más allá de ella.

La literatura obrera y las actividades editoriales de las comunidades tienen mucho que enseñarles a los historiadores, sobre todo, quizás, a los historiadores socialistas. Se trata en parte de una cuestión de detalle en la que un historiador determinado, yo, por ejemplo, podría interesarse (como la extraordinaria presencia difusa de la asociación voluntaria proporcionada, por ejemplo, la penumbra de las iglesias y capillas, o como el papel de la lucha de clases, por ejemplo, entre distintos tipos de tenderos en dar forma al lugar en que vivimos mucho más allá de los puntos de producción). Estos detalles pueden utilizarse como «materia prima» y puede utilizarse/explotarse en otras partes. Pero es más una cuestión de textura

que de detalle: la textura de las vidas y las complicaciones y contradicciones de la conciencia: las luchas en el seno del pueblo además de entre personas: la existencia de conciencias muy diferentes dentro de una única persona. También pueden hacer grandes aportaciones *teóricas*: por ejemplo, Les Moss tratando del medio ambiente como educador, visto como algo mucho más que «económico»; y, si por un momento pudiera añadir yo la maravillosa labor de Arthur Exell (*History Workshop Journal*, núms. 6, 7 y 9), Arthur Exell hablando sobre las relaciones entre la lucha en la comunidad y la lucha en la fábrica. Muchos militantes obreros sencillamente no tienen que meterse —ni lo juzgan necesario— en las camisas de fuerza teóricas de algunos de nosotros. Debemos cuidar mucho de no ver la labor como la de Arthur Exell como «documento» en lugar de historia/teoría.

Más allá del detalle o la textura, sin embargo, desafían a la historia misma. Por supuesto, el tejido dista mucho de carecer de costuras: está llena de rasgaduras y jirones producidos por la lucha; y la mejor forma de articular esta lucha puede ser, y ciertamente lo es desde el punto de vista de cambiar el mundo, hacerlo en términos de clase. ¿Qué efecto surte en la historia una visión seria de la clase y la lucha? La desmenuza, hace que deje de ser un «ello», la convierte en historias, en formas rivales de ver que se proponen para fines antagónicos, batallas por palabras, experiencias, por los significados y consecuencias de vocablos como «cambio», «sociedad», «historia». No creo que tengamos en nuestra cabeza («nuestra» se refiere aquí a la de personas que dedican gran parte de su tiempo a enseñar, preparar, escribir o publicar historia, o que cobran por hacer estas cosas) una versión conocida de la «historia socialista» (local o de otro tipo) a la que podamos pretender asimilar las prácticas y productos de los grupos locales/populares/comunitarios. No estoy seguro de que sepamos siquiera demasiado claramente cómo sería si la tuviéramos. Todo hay que hacerlo, hay que conocerlo, hay que descubrirlo y producirlo en asociación. No estoy seguro de que hayamos comprendido el alcance de la revolución cultural desde arriba, el alcance del largo imperialismo cultural en el mismo Corazón del Imperio y las consecuencias que tiene esto para la dificultad y la naturaleza de la expresión de clase, la historia de clase con, por y para el trabajo.

Sí, Jerry, la suposición que apuntaba a casi toda esta labor es

que el hecho de que la clase trabajadora hable por sí misma, hable de su propia historia, ES de algún modo un acto político en sí mismo. Que semejante autoexpresión sea «inherentemente socialista» es problema del socialismo, y esperemos que nunca se convierta aquí, como ha sucedido en la Europa oriental, en el problema de la clase obrera. El socialismo que no se extiende partiendo de los logros, de la conciencia (incluyendo el orgullo por el trabajo, que nunca está libre de complicaciones), de las aspiraciones y complejidades humanas de los trabajadores *incluso en el capitalismo*, se marchitará. Hemos de intentar, ante todo, aprender de estas historias, no enseñarles qué es la teoría socialista correcta. Es, lo sé, un proceso lento y detallado. Y puede que no haya tiempo, en vista del empeño del capitalismo en jugar nuclearmente con el futuro de todos nosotros: pero, ¿conoce alguien la manera efectiva de llegar a la meta? La historia parece diferente, es diferente desde puntos de vista distintos, situaciones distintas, posturas de clase distintas. Todo informe largo, profundo y auténtico desde la posición de aquellos que a veces creen que el mundo está al revés (el mundo está patas arriba), todos los pasos vacilantes «en busca de un diccionario para el lenguaje de los sin voz», por muy desconcertantes que sean, son correspondientemente dorados. El sentido del tiempo, del lugar y de la conexión es revolucionario.

Desconcertante, «antisocialista», incorrecta la labor puede ser todas estas cosas con frecuencia. Pero, ¿cuáles son las credenciales presentes de los socialistas concertados y correctos entre nosotros? ¿Quién habla desde una posición de fuerza? ¿Quién ha forjado los eslabones rotos de la cadena que conecta la «política» con las personas? En la izquierda hay muchas personas que aspiran a hacerlo, incluyéndome a mí. Hasta hay algunas que llevan años anunciando que ya lo han hecho: afiliarse al partido. Pero, ¿las creemos? Podemos tratar de ser parte de lo que está pasando y de lo que podría ser: pero, en mi opinión, el movimiento no ha cristalizado en una Organización, Partido, Fórmula, Camino Hacia Adelante, Socialismo al que sea sencillo instar a afiliarse. En tal caso la atención meticulosa, la política de detalles minúsculos, la actividad tan compleja como cualquier semiótica, el valor de moverse en direcciones que se nos abren pero que no parecen «correctas», puede que todo esto esté muy solicitado. Hay obstáculos formidables a cualquier asociación, expresión, lenguaje, cultura, historia de la

clase obrera «para sí»: se han vuelto no menos formidables a lo largo de siglos de revolución cultural discontinua, de imperialismo cultural desde arriba. Ante semejantes obstáculos, que nos obligan a movernos a través de la contradicción (comprendiéndola en lugar de aboliéndola), cabe dar la bienvenida a toda suerte de aliados, toda clase de mensajes de esperanza, todo tipo de cosas que levanten el espíritu. En verdad que lo que necesitamos es Federación en lugar de El Partido.

Y no todo es triste. Aunque a veces dé la impresión de que nosotros (los historiadores socialistas) somos peces que desearían nadar pero no tienen mar donde hacerlo, no acaba de ser así, como ya nos han ayudado a ver *History Workshop 13*, el *Workshop Movement* e *History Workshop Journal*. Gracias a nuestras propias historias, talleres y libros comunitarios empezamos a percibir el olor a agua salada. Uno de los mensajes convincentes que recibo de muchos de estos escritos es lo poco que los autores, sea cual sea su «nivel de conciencia» o «posición», han aceptado del sistema presente. Ante esta larga revolución cultural desde arriba, es notable que sigamos estando tan poco «socializados», que sea tan pequeña la parte de nuestra humanidad que se nos ha quedado atrapada en nuestros roles sociales, que hayamos comprometido tan poco de nosotros mismos en las inconsistentes pompas de jabón que nos suministran en el trabajo, en casa, etcétera. Hay mucho espacio para que en él trabajen la producción creativa y la política. Incluso la nostalgia, «aquellos eran buenos tiempos» —dada la aguda caracterización del hambre, etcétera de aquellos días— es, a mi modo de ver, un rechazo de estos días, o cuando menos una crítica muy específica del Ahora que discurre por un canal del Entonces.

Finalmente, estos escritos me han educado. Me han ayudado a entender, con algo más que con la cabeza, lo que significan en realidad frases como «la materialidad de la producción cultural». Obviamente, ha habido otras influencias poderosas, sobre todo la labor magníficamente sostenida de Raymond Williams y Edward Thompson. Pero sin ver, de un modo más enraizado, la posibilidad (no, por supuesto, las *realizaciones*: no alardeo de tal cosa) de prácticas que pueden desaparecer mañana pero que representan la producción colectiva de ideas diferentes que representan «contrarracionalidades», formas alternativas de hacer historia: las simples exposiciones de ideas no habrían tenido tanto mordiente. Ahora puedo ver mu-

chas variedades de pensamiento marxista (dicotomía base-superestructura, existencia material equiparada con existencia económica, la cultura viéndose como derivativa/reflexiva/secundaria, la determinación significando inevitabilidad, la revolución siendo como 1789, la conciencia de la clase obrera siendo un «ello» conocido, etcétera) como lo que son: ideología, una ideología que refuerza las divisiones cabeza-mano, racionaliza el exilio, la distancia de la lucha, las relaciones consultivas más que participatorias con la producción y así sucesivamente. Además, estos marxismos tienen un atractivo peculiar para las personas de mi posición social (catedrático de universidad). Necesitamos que nos ayuden a librarnos de ellos. Parte de esa ayuda la hemos recibido de las publicaciones de la FWWCP y de todo el movimiento en el que los talleres y el *Journal* ocupan una parte tan central. Los trabajadores de la cultura tienen responsabilidades específicas que no deberían limitarse a decirles a todos los demás lo difícil/imposible que es todo.

PERRY ANDERSON \*

## LA HISTORIA DE LOS PARTIDOS COMUNISTAS

### TIPOS DE LITERATURA

Se escribe mucho sobre los partidos comunistas, desde cualquier perspectiva. El carácter y la calidad de la literatura varían considerablemente y por ello dar algunas indicaciones sobre las categorías principales puede resultar útil como introducción a cualquier debate sobre los problemas actuales en este campo. Debo decir de buen principio que me limitaré a Europa, no, como es obvio, porque éste sea el único continente interesante o importante, sino sencillamente para poner algún tipo de límite manejable al tema. La literatura sobre el comunismo europeo no sólo es excepcionalmente extensa, sino que resulta insólitamente variada tanto en calidad intelectual como en orientación política. Es una variedad que nace directamente de la centralidad en nuestro siglo del movimiento comunista internacional como punto focal de los conflictos entre el capital y el trabajo. El tema es objeto de gran interés desde el campo de la revolución y desde el de la contrarrevolución y las historias de los partidos comunistas varían de acuerdo con ello.

Se distinguen aproximadamente cinco tipos principales de obras:

- 1) *Memorias*: ya sean en la tradicional forma autobiográfica o,

\* Perry Anderson es director de la *New Left Review*. Autor de *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo* (Londres, 1975; trad. cast.: Siglo XXI, Madrid, 1980), *El estado absolutista* (Londres, 1975; trad. cast.: Siglo XXI, Madrid, 1979), *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (Londres, 1976; trad. cast.: Siglo XXI, Madrid, 1979) y *Arguments within English marxism* (Londres, 1980).

más recientemente, memorias colectivas grabadas en cinta. Obviamente, estas obras nos dan en principio la mayor percepción subjetiva de la experiencia comunista, pero varían entre las reminiscencias oficiales-anecdóticas de, pongamos por caso, Pollitt, Longo o Kuusinen y las crónicas, redactadas con mayor cuidado, de una vida de militancia, como la que está preparando Amendola. El reciente libro de Gornick (*The romance of American communism*) es un intento popular de tapiz colectivo.

2) *Historias oficiales*: o están desprovistas de sentido crítico o son semicríticas. Los volúmenes de Klugmann sobre el Partido Comunista británico son el ejemplo local, un ejemplo carente de ambiciones; la extensa obra de Spriano sobre el Partido Comunista italiano es única por su documentación, alcance y nivel intelectual. Hasta ahora es éste un género poco cultivado, aunque algunos de los partidos de la Europa oriental empiezan a producir interesantes obras de este tipo (por ejemplo, la historia del partido polaco, que utiliza material de archivo inédito).

3) *Historias independientes de izquierdas*: algunas son de ex-comunistas; otras, de socialistas o marxistas independientes. A esta categoría debemos algunas de las obras más penetrantes de este campo. Se incluyen en ella la obra de Macfarlane sobre el Partido Comunista británico hasta 1929, la de Weber sobre el KPD en los años veinte, las primeras obras de Kriegel sobre el Partido Comunista francés, el libro de Broué sobre la «revolución alemana» y —sobre todo— el estudio de Claudín sobre la época de la Comintern-Cominform en su conjunto, obra de un ex-funcionario destacado del Partido Comunista español.

4) *Obras de erudición liberal* (en el mejor sentido de la palabra): dicho de otro modo, estudios realizados por historiadores profesionales sin lealtades políticas declaradas y producidas de manera convencional dentro del mundo académico. Se incluyen aquí dos de los mejores libros de toda esta literatura: el magnífico estudio de Rothschild sobre el Partido Comunista búlgaro antes de la guerra y el libro de Angress sobre el KPD en 1921-1923. También es notable la enorme obra que trata del partido checoslovaco en 1964-1968. Su autor es Skilling y la obra es notable por la riqueza de su documentación. Otras muestras del género, sin embargo, a menudo son fracasos mediocres en lo que respecta a temas cruciales,



por ejemplo, Brower al escribir sobre el Partido Comunista francés y el Frente Popular.

5) *Monografías de la guerra fría*: con mucho el género más numeroso, engendradas por instituciones especializadas y subvenciones para la observación del comunismo. Escritas con un espíritu francamente contrarrevolucionario en su mayor parte, también su calidad es muy desigual. Ninguna de ellas carece totalmente de interés y algunas cumplen bastante bien sus limitados objetivos. Entre los volúmenes que son deficientes se miren por donde se miren están Dziewanowski (partido polaco), Kousalas (griego), Avakumovich (yugoslavo pre-Tito), Ionescu (rumano). Sin embargo, el estudio de Zinner sobre el Partido Comunista checo es una obra sólida, como lo es también el libro de Tökes sobre la Comuna húngara. Esta categoría también incluye dos estudios brillantes y fundamentales: los estudios globales del comunismo europeo de antes y después de la guerra que escribió Borkenau y cuya combinación de cualidades no ha tenido rival hasta el momento.

Generalmente, pues, aunque por razones de espacio nos limitemos a Europa, hay una literatura extensa aunque variada. La mayoría de las secciones nacionales de la antigua Tercera Internacional tienen cuando menos un estudio dedicado a ellas y a menudo muchos más. Hasta la fecha las mayores lagunas parecen corresponder a los dos partidos occidentales que han permanecido en la clandestinidad hasta hace poco (España y Portugal), más, en el caso de los orientales, posiblemente el húngaro.

## PROBLEMAS DE PROCEDIMIENTO

Ninguna de las obras que hemos citado, incluyendo las mejores, se aproxima realmente a los criterios plenos que uno debería plantearse para una historia marxista de determinado partido comunista. Dando por sentado que alcanzar dichos criterios sería una especie de límite asintótico, sigue siendo útil señalar cuáles son los tres requisitos básicos para la adecuada reconstrucción histórica de un partido comunista dado.

1) *La trayectoria política interna*: dicho de otra manera, una crónica exacta del número de afiliados, la organización, los líderes, las tendencias y política del partido, como unidad de análisis. La

mayor parte de la literatura existente empieza por un examen de la composición del partido, su organización, su liderazgo, sus luchas funcionales, sus programas y políticos, sus cambios de línea, como línea-base metodológica. Característicamente, esta clase de literatura choca con los problemas de los archivos, toda vez que, exceptuando el caso de la historia oficial de los partidos, los partidos comunistas no suelen poner sus archivos a la disposición de los investigadores, especialmente en el muy sensible período que va de la formación de la Tercera Internacional al estallido de la segunda guerra mundial. Este sigue siendo un agudo problema hoy en día, un problema que se convierte en una barrera virtualmente absoluta para un estudio detallado de la historia de la Comintern. Los archivos de la Comintern están centralizados en Moscú e incluso los historiadores leales de los partidos hermanos, no sólo en la Europa occidental, sino también en la oriental, no reciben permiso para examinarlos libremente por parte de las autoridades soviéticas. Lo más que pueden hacer es estudiar aquellos documentos que exponen la vertiente nacional de la correspondencia histórica entre, pongamos por caso, el partido húngaro, rumano o italiano y el Comintern. Pero no pueden utilizar los documentos que corresponden a la vertiente de la organización internacional misma. Eso sigue siendo un gran obstáculo a la investigación histórica moderna de este campo. Dentro del marco nacional mismo, por el contrario, no se da esta restricción y existe ahora un ejemplo —a saber, el de Spriano— de la historia de un partido basada en la investigación realmente concienzuda de los archivos. Sin embargo, se da la curiosa circunstancia de que en este caso el resultado es un enfoque histórico más bien falto de equilibrio, en el cual casi toda la atención se concentra en el debate dentro de un reducido grupo de líderes del partido. Es verdad que en Italia esto constituye un tema fascinante de por sí. Vemos la formación y el desarrollo del partido, primero bajo el liderazgo de Bordiga, luego bajo Gramsci, después, tras el encarcelamiento de Gramsci, bajo el de Togliatti. Pero el detalladísimo y meticuloso estudio de los cambios de opinión y alianzas en la cima del partido tiene un precio: el lector no acaba de hacerse una idea de la historia social de los militantes de base del Partido Comunista italiano durante el período. Este defecto no es tan grave en los volúmenes subsiguientes dedicados a la resistencia, pero constituye una omisión muy grave en los primeros.

2) *El equilibrio nacional de fuerzas*: dicho de otro modo, a la vez la relación del partido comunista con la clase obrera *en conjunto* (no sólo con los obreros afiliados a él), así como con otras clases y grupos (los intelectuales suelen ser importantes como subcategoría), y la relación de la burguesía y otros estratos intermedios con el Partido Comunista y entre ellos mismos. La totalidad de estas relaciones estará inmersa en ciertos rasgos específicos de una cultura política nacional, afectando a todas las fuerzas, muy a menudo. Ninguno de estos particulares debe pasarse por alto.

Toda historia decente de un partido comunista debe tomarse muy en serio una máxima de Gramsci: que escribir la historia de un partido político equivale a escribir la historia de la sociedad de la que dicho partido es un componente desde un punto de vista monográfico concreto. Dicho de otra manera, ninguna historia de un partido comunista es finalmente inteligible a menos que esté relacionada constantemente con el equilibrio nacional de fuerzas del que el citado partido no es más que un momento y que forma el contexto dentro del cual debe funcionar. Este sentido tiende a estar críticamente ausente en gran parte de la mejor literatura que existe. Para volver a tomar el ejemplo del libro de Spriano, en él se nos cuenta una enorme cantidad de cosas sobre el Partido Comunista italiano en el período de su formación, pero no explora realmente en profundidad la cuestión de si había o no una verdadera oportunidad de una revolución socialista italiana después de la primera guerra mundial. Cabría decir que no coloca al Partido Comunista italiano en una proporción científica. Todos los demás factores y fuerzas políticos, ya se trate de la socialdemocracia, del fascismo, del liberalismo, del ejército o de la iglesia, aparecen desempeñando un papel demasiado fugaz y subsidiario dentro de la narración principal para dar un resultado global satisfactorio. Paradójicamente, puede suceder que libros que son inferiores a nivel de historia interna de un partido sean bastante mejores en lo que se refiere a proporcionar cuando menos algunos elementos del contexto político nacional. En el caso del Partido Comunista británico, por ejemplo, si bien el estudio de Macfarlane es mucho mejor en la mayoría de los aspectos —más honrado, más concienzudo y más perceptivo sobre los primeros tiempos del Partido Comunista británico—, es también más flojo que el de Klugmann en lo que hace a su tratamiento de la relación del partido británico con el Partido Laborista

o con el estado. El libro de Klugmann tiene un sentido más realista de lo que estaba ocurriendo en la política nacional durante los primeros años veinte que él procuró integrar en su crónica de los primeros tiempos del partido británico, aspecto en el que Macfarlane se muestra muy esquemático.

Sin movernos de este plano, uno de los pecados dominantes de mucha historiografía de los partidos comunistas es el hecho de no tomarse en serio, o no integrarlo adecuadamente en el panorama general, lo que sienten y hacen las secciones no comunistas de la clase obrera nacional. Casi todas las secciones de la Tercera Internacional se formaron tras la escisión de anteriores organizaciones de la Segunda Internacional o, en caso contrario, se formaron para rivalizar con secciones de ella que ya existían, como ocurrió en Inglaterra. Pero hablando normalmente, después del crítico período de formación, sus historias tienden a estar divididas en compartimientos, indebidamente separadas de lo que ocurre en el campo yuxtapuesto de la socialdemocracia. Ejemplo notorio de ello es el libro, por lo demás lleno de méritos, que escribió Broué sobre el Partido Comunista alemán a principios de los años veinte (*La révolution allemande*). En general, el comunismo de Weimar resulta incomprendible a menos que se entienda en tándem con el desarrollo *concurrente* de la SPD, que con demasiada frecuencia se trata como un perro muerto intelectualmente después de 1918. Otro defecto característico de muchas historias de partidos comunistas es que tienden a hacer caso omiso de grandes secciones de la clase obrera que —sobre todo en el período de entreguerras— eran apolíticas, apáticas o formaban parte de la circunscripción electoral de los partidos burgueses, fueran éstos liberales, conservadores o católicos. Nuevamente, la relación de cualquier partido comunista dado con la intelectualidad nacional es otro variable que sigue estando poco explorado o entendido. Las formas de esta relación están sujetas a grandes variaciones. En Alemania el partido comunista no supo conectar con la riquísima cultura izquierdista del período de Weimar. En Inglaterra, un número relativamente grande de intelectuales acudió a la llamada del Partido Comunista británico bajo el impacto de la Depresión y del fascismo, produciendo una intelectualidad comunista que tenía talento y era activa, a menudo ilustre, pero que en su mayor parte estaba fundamentalmente divorciada de la principal vida política del partido mismo, interpretando un papel

pequeño, o ningún papel, en la determinación de la política, separada como campo especializado de prestigio externo en el período del Frente Popular y permaneciendo bastante subpolitizada. Al parecer, en Francia se dio una pauta muy parecida. Contrasta vivamente con la trayectoria del Partido Comunista italiano, donde desde el principio la mayoría de los líderes del partido se reclutaron entre la intelectualidad. Han sido pocos los líderes de extracción puramente obrera, sin educación superior, en la historia del partido italiano, hasta nuestros días, en que el secretario de un sindicato afiliado a la CGIL (la confederación italiana de sindicatos, de signo izquierdista) puede ser un profesor universitario sin ninguna experiencia como obrero industrial. Por supuesto, una pauta de esta clase —un movimiento socialista encabezado por intelectuales en lugar de por obreros— es más típica de los países subdesarrollados. Un ejemplo clásico de ello es Albania, la más atrasada de las sociedades europeas. En Albania, país con una elevada tasa de analfabetismo, los líderes del movimiento revolucionario triunfante eran principalmente maestros de escuela. No está nada claro por qué Italia reprodujo una configuración similar hasta el decenio de 1970.

Finalmente, hay que afrontar unas cuestiones difíciles pero ineludibles: la «tradición» y la «cultura» nacionales. No hay duda de que el más importante precursor en este sentido fue Borkenau, exfuncionario de la Comintern que poseía un sentido sin rival de los diferenciales nacionales. Pero el más fructífero de los pensadores que han escrito sobre este tema es Hobsbawm, que ha estudiado el temperamento particular del comunismo/anarquismo alemán, francés, británico y español en una serie de ensayos cortos publicados bajo el título *Revolutionaries*. Estos ensayos valen por muchos volúmenes.

## EL MARCO INTERNACIONAL

La historia de cualquier partido comunista debe estudiarse a un tercer y esencial nivel: el internacional. La Comintern sigue siendo hasta hoy un fenómeno sociológicamente único, como organización que inspira una lealtad absoluta y una fidelidad disciplinada entre las secciones nacionales que la constituyen.

Era condición para formar parte de la Internacional seguir la

política que ella determinase. Así, cada partido de Europa carecía de autonomía política última en sus principales orientaciones estratégicas. Esa forma de férrea disciplina internacional es en muchos sentidos un recuerdo incómodo para los actuales partidos comunistas de la Europa occidental, los cuales tienden a hacer hincapié en los méritos de su propia vía nacional. Por lo tanto, algunas de las historias oficiales han estado tentadas de quitarle importancia a las intervenciones masivas del bloque soviético en los primeros años de la vida de estos partidos. Eric Hobsbawm ha criticado con bastante dureza a James Klugmann por escribir una historia del partido británico en la que sencillamente omitía o fingía ignorar el papel de la Tercera Internacional.

Por otro lado, también es necesario no inclinarse demasiado hacia el otro extremo, que es una característica de las historias escritas durante la guerra fría, las cuales tienden a presentar a los partidos comunistas nacionales como una simple marioneta cuyas extremidades eran manipuladas mecánicamente por Moscú. Nunca ocurrió así. En varios momentos decisivos de la historia que ahora son famosos podemos ver una compleja dialéctica entre los determinantes internacionales y nacionales de la política del partido, determinantes que deben sopesarse delicadamente unos en relación con los otros. El tercer período, cuando los partidos comunistas, en los últimos años veinte, entablaban batalla contra las organizaciones socialdemócratas de sus propios países como su principal enemigo, como formas de fascismo social, es un buen ejemplo. Fue éste, en general, un episodio desastroso en la historia del movimiento comunista internacional. Ahora bien, es perfectamente cierto que los principales teóricos de la idea del «socialfascismo» eran líderes del partido comunista ruso (aunque con algunos precursores en el PCI), de modo que es muy fácil presentarlo como un invento puramente soviético. Sin embargo, en dos casos por lo menos, los de Inglaterra y Alemania, existían dinámicas nacionales que empujaban con mucha fuerza en la misma dirección hacia las postrimerías del decenio de 1920. En Inglaterra los amargos sentimientos de haber sido traicionados por los líderes del TUC y del Partido Laborista en la huelga general de 1926 dieron cierto color plausible a la extrema radicalización del gran giro hacia la izquierda de 1928, que también fue acelerado por los cambios generacionales. La Young Communist League fue una de las fuerzas motrices más importantes para el

triunfo de la línea del tercer período en el Partido Comunista británico. En el caso del partido alemán, también es necesario recordar que la consigna del fascismo social recibió cierto grado de plausibilidad de los vívidos recuerdos nacionales izquierdistas del asesinato de Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht por los Freikorps a instancias del ministro socialdemócrata de la guerra. Los socialdemócratas habían demostrado que eran capaces de recurrir al asesinato político y a la represión, mientras que las dimensiones de la amenaza nazi aún no eran tan visibles en 1928, antes del comienzo de la Depresión. El entusiasmo del Partido Comunista alemán por el tercer período debe verse sobre este fondo. En contraste, en Francia, donde el SFIO (partido socialista) nunca había sido un partido gobernante, tenía poco ímpetu nacional tras de sí. Aunque también allí elementos de la juventud trataron de atizar ataques ultraizquierdistas contra otras secciones del movimiento obrero, como línea nunca llegó realmente a despegar, conduciendo con ello a una desastrosa contradicción del partido.

La misma clase de problema analítico aparece cuando examinamos un período completamente opuesto: el del Frente Popular. Sigue siendo una cuestión interesante y discutible la de hasta qué punto la política del Frente Popular tuvo su origen en la propia Francia durante el período 1934-1935 y, si así fue, quién fue realmente el responsable del cambio repentino de la actitud del Partido Comunista francés ante el SFIO, cambio que allanó el camino para la unidad antifascista. En este caso, había un delegado de la Comintern que era especialmente capacitado, inteligente y decisivo, Jenő Fried, comunista checo que más adelante, terminada la segunda guerra mundial, fue ahorcado por espía imperialista en Checoslovaquia. Jano Fried aconsejaba, dirigía y desempeñaba un papel central entre bastidores en los asuntos del Partido Comunista francés. Hay ciertos datos que hacen pensar que la idea del Frente Popular, con sus fuertes matices patrióticos y nacionales, surgió en realidad del cerebro de este militante que no era francés. Por razones comprensibles, el Partido Comunista francés no muestra grandes deseos de explorar tan sensible cuestión. El episodio todavía espera una verdadera clarificación. Una cuestión análoga, aunque sus matices son muy distintos, es la actitud exacta que el Partido Comunista español adoptó durante la guerra civil ante la política extremadamente represiva y excluyente que se adoptó contra el movimiento

anarquista y el POUM en Cataluña en 1937. Ha habido muchas polémicas sobre si el politburó español quiso o no quiso oponerse a los peores aspectos de la represión, que fue indudablemente teledirigida por los rusos, o hasta qué punto él mismo fue responsable de ella. El asunto aún no se ha resuelto.

En el fondo de los problemas de la relación entre las lealtades internacionales y los destinos nacionales de los partidos comunistas europeos en el período comprendido entre el decenio de 1920 y por lo menos la mitad del de 1960 está la cuestión más general —una cuestión enigmática y no aclarada aún— de cuál es la naturaleza de un partido estalinista en una sociedad en la que dicho partido no goza de ninguna forma de coerción policíaca, de poder administrativo o de cualquier otro tipo de coacción física sobre sus afiliados. El caso del término en el vocabulario político corriente sugiere una ecuación directa entre el PCUS, que disponía del poder del estado y ejercía una represión policíaca masiva, tanto dentro de sus propias filas como contra todas las demás fuerzas sociales al llegar los años treinta, y los partidos comunistas de masas en Occidente antes o poco después de la segunda guerra mundial. Sin embargo, salta a la vista que éstas son estructuras políticas totalmente distintas. ¿Por qué sería que partidos cuya organización interna era manifiesta y profundamente antidemocrática y que estuvieron asociados con la Unión Soviética durante un largo período en que ésta fue blanco de un bombardeo constante de propaganda burguesa muy efectiva conquistaron y mantuvieron pese a ello la lealtad libremente consentida de los sectores vanguardistas de su clase obrera nacional?

#### LA TRANSFERENCIA DE LEALTADES

Esto nos lleva al último grupo de problemas, el más trágico de los problemas sustantivos que plantea la historia de los partidos comunistas europeos. El primero de ellos es la cuestión de lo que cabría llamar la transferencia general de lealtades. Los partidos comunistas de la Tercera Internacional se formaron, en su gran mayoría, como grupos disidentes de la Segunda Internacional. En un breve período de tiempo, que va aproximadamente de 1919 a 1922 o 1923, en muchos países europeos ocurrió algo históricamente muy raro;



hubo una transferencia de lealtades dentro de grandes secciones de la clase obrera de una organización y un programa políticos a otros. Este proceso es algo que más tarde ha resultado muy difícil de repetir. Nos encontramos aquí con el fenómeno de la fijeza de una identificación social y política entre grandes grupos de trabajadores y (aunque en menor medida) trabajadoras. Es como si algunos períodos breves de tiempo histórico tuvieran un privilegio peculiar consistente en formar aspiraciones, identidades y lealtades que luego pueden durar, aparentemente ajenos a las circunstancias externas, largos períodos, durante los cuales otros grupos —de marxistas o socialistas— a menudo han tratado en vano de alterar estas orientaciones y lealtades una vez más. En la historia del movimiento comunista internacional hay dos de los que yo denominaría «momentos fundacionales» en los que se produjo con éxito una masiva transferencia de lealtades. Uno va de alrededor de 1919 a 1922/1923; es en ese período cuando la mayoría del Partido Socialista francés votó a favor de ingresar en la Tercera Internacional, la mayoría del Partido Socialdemócrata Independiente alemán, una mayoría efectiva de la socialdemocracia checa y una minoría significativa del Partido Socialista italiano. El mismo proceso no logró «cuajar», por supuesto, en los Estados Unidos y en Gran Bretaña, donde en cada caso surgieron partidos comunistas mucho más pequeños que no supieron conquistar nada parecido a la influencia masiva de los principales partidos del continente europeo. Es significativo que la misma clase de polémica histórica se haya desarrollado en torno a esos dos partidos nacionales. En los Estados Unidos el historiador James Weinstein ha echado al intento de crear un partido comunista la culpa del derrumbamiento del socialismo norteamericano de antes de la guerra, que había sido un movimiento bastante considerable hasta 1916 o más tarde aún. Weinstein arguye que la intervención de la Tercera Internacional sólo sirvió para matar un socialismo estadounidense indígena como fuerza importante dentro de la clase obrera. En Inglaterra el distinguido estudio de Walter Kendall sobre el movimiento revolucionario británico entre 1900 y 1920, libro admirable por muchos conceptos, también, pese a todo, ve el oro de Moscú como una fuerza corruptora que estropeó las bonitas perspectivas del socialismo británico después de la primera guerra mundial. Ninguno de los dos casos me parece especialmente persuasivo.

Volviendo a la estructura de este primer momento fundacional, su éxito en Europa lo determinaron dos importantísimos acontecimientos históricos. Uno de ellos fue la primera guerra mundial, demostración a escala gigantesca de los efectos prácticos del capitalismo y del imperialismo y de la complicidad de los principales partidos socialdemócratas con ellos. El resultado fueron una desilusión y una radicalización profundas entre grandes secciones de los obreros más politizados después de la primera guerra mundial. Al mismo tiempo, las filas de la socialdemocracia también se llenaron típicamente de la reserva de obreros no politizados hasta entonces; de modo que hubo un movimiento dual durante dicho período; los partidos socialdemócratas y los sindicatos a menudo crecieron muy rápidamente, mientras grandes secciones de antiguos movimientos socialdemócratas se pasaban al movimiento comunista. Por supuesto, la segunda fuerza superdeterminante en este momento fundacional fue la propia Revolución de Octubre, demostración positiva de las posibilidades de un futuro socialista. Hubo, pues, la combinación de un profundo descrédito del capitalismo mediante la experiencia de 1914-1918 y un contraste inspirador que fue la revolución rusa de 1917. El impacto del comunismo como doctrina política organizada —un tipo totalmente nuevo de teoría para la masa del movimiento obrero europeo— proporcionaría el vínculo ideológico para la transferencia de lealtad que, de hecho, había tenido efecto en 1917-1921. Pronto surgieron toda suerte de dificultades características. La mayoría de los partidos europeos se contrajeron en las postrimerías de los años veinte y principios de los treinta. En los últimos años que precedieron a la guerra el partido francés consiguió avanzar de nuevo después de haber sufrido un serio retroceso hacia una posición minoritaria en el movimiento obrero francés. El partido español, que hasta entonces había sido una fuerza insignificante creció con una rapidez un tanto artificial durante la guerra civil. Pero, en general, en este período hubo pocos cambios básicos.

El segundo momento fundacional verdadero se produce durante la segunda guerra mundial, entre 1942 y 1945 aproximadamente, período que presenció una nueva oleada de comunistización en el seno de los movimientos populares y obreros, sobre todo en la Europa central y en la Europa oriental. Este es el período en el que el partido yugoslavo, el checoslovaco, el albanó y el griego de pronto abandonaron los puntos de partida pequeños o modestos que ocu-

paban antes de la contienda para convertirse en fuerzas nacionales hegemónicas. Es también el período en que el partido italiano deja de ser un pequeño cuadro de militantes para convertirse en un partido de masas por vez primera y en que el partido francés se transforma en la organización indiscutiblemente principal de la clase obrera en Francia. Incluso los partidos menores, como ha señalado James Hinton en el caso del partido británico, adquirieron una escala y una influencia que nunca habían poseído hasta entonces. Ese segundo momento fundacional tuvo también dos componentes que en ciertos aspectos se parecían mucho al primero. Uno fue de la ocupación alemana y de la resistencia popular contra ella; de la dominación política y de la represión por parte de un ejército extranjero, lo cual hizo que el motivo nacional fuera tan importante para toda la coloración de esta segunda ola de comunismo. El calvario de la conquista nazi fue, pues, sobredeterminado por el papel central que en la liberación de Europa interpretó el Ejército Rojo. Stalingrado en 1942 cumple la función homóloga de Petrogrado en 1917. Tanto la demostración negativa del dominio nazi como la demostración positiva de las victorias soviéticas frente a él produjeron una vez más un gran desplazamiento masivo hacia la izquierda. Los mecanismos de ese cambio de la lealtad popular siguen siendo interesantísimos para cualquier socialista preocupado por la estabilidad de la pauta de lealtades dentro de la clase obrera europea en los decenios posteriores.

Una segunda cuestión histórica de gran importancia es el papel de los partidos comunistas de la Europa oriental después de la segunda guerra mundial. A menudo se presenta como un crecimiento totalmente artificial que condujo a un socialismo suplente impuesto a la región a punto de bayoneta por el Ejército Rojo. Semejante imagen es muy engañosa, en parte porque la Europa oriental está mucho más diferenciada, geográfica e históricamente, de lo que a menudo se supone en la Europa occidental. En los cuatro países más meridionales de la Europa oriental, los estados balcánicos propiamente dichos —a saber: Yugoslavia, Albania, Grecia y Bulgaria— hubo genuinas revoluciones populares. En el caso de Grecia la revolución fue derrotada sólo gracias a la masiva intervención extranjera; en el caso de Bulgaria, fue ayudada por una intervención más bien menor. Incluso en los cuatro países del norte los partidos comunistas salieron de la guerra mucho más fuertes que los partidos socialdemócratas

(la excepción es Hungría), acercándose a la hegemonía en la izquierda incluso sin la presencia de tropas soviéticas, mientras que el capitalismo era débil en la región en su conjunto. Una cuestión muy interesante es la de qué equilibrio de fuerzas puramente endógeno se habría producido aquí. Tal como resultó después, todo el proceso político se vio enormemente complicado y comprometido por la presencia administrativa y militar de las fuerzas rusas de ocupación. Pero incluso dentro de las coacciones del comienzo de la guerra fría, sigue siendo necesario juzgar cuidadosamente las presiones dentro de la política nacional contra las presiones internacionales de la Unión Soviética.

Finalmente, tenemos el clásico problema de aquellas coyunturas de crisis importante donde la política adoptada por un partido comunista parece haber sido desastrosa, equivocada o cuando menos ha desaprovechado oportunidades cruciales. Para el historiador este aspecto plantea, quizá más agudamente que cualquier otro, la cuestión que con tanta elocuencia ha planteado Edward Thompson, la de la intervención activa en la historia, pues los partidos políticos son por definición organizaciones que se asignan a sí mismas el papel de actores históricos en el sentido pleno de la expresión, de un modo que ni los estados ni siquiera las iglesias han solido hacer. En el siglo xx los partidos políticos se presentan como agentes colectivos por excelencia, dotados de un alto grado de volición, intención y metas claramente expresadas. Así, no es extraño que en la historia de los partidos comunistas europeos haya varios momentos famosos en torno a los cuales se ha acumulado una extensa literatura polémica, la cual se centra en la cuestión de si el partido debería haber adoptado tal o cual política. ¿Era posible una revolución alemana en octubre de 1923? ¿Podría el Partido Comunista alemán haber evitado el triunfo del nazismo o incluso, tal vez, introducido una revolución socialista en Alemania a principios de los años treinta persiguiendo una auténtica unidad con la socialdemocracia? La unidad de los dos partidos obreros de la Alemania de 1931-1933, ¿habría siquiera bastado para pararle los pies al nazismo? ¿Obraron acertadamente los partidos francés e italiano al renunciar a cualquier perspectiva de poder popular en 1945-1946?; aun cuando obraran con acierto, ¿podrían haber tratado de conquistar posiciones más avanzadas para la clase obrera dentro del capitalismo después de la guerra? ¿Era posible una revolución socialista en Francia en mayo-junio de 1968? y,

si lo era, ¿qué estrategia debería haber adoptado el Partido Comunista francés para conseguirla? Aun más recientemente, ¿cómo debería juzgarse el papel del Partido Comunista portugués en el verano de 1975, cuando cabe decir que se desaprovechó de un modo espectacular la mejor probabilidad de llevar a cabo una revolución socialista que ha habido en la Europa occidental en este siglo?

Éstas son algunas de las cuestiones más candentes de la historia de los partidos comunistas europeos: como puede verse, nos llevan hasta el mismísimo presente. El tipo de imaginación histórica que se necesita para abordarlas halla su mejor exposición en el libro de Claudín, que, pese a su distanciamiento de la textura de los acontecimientos, intenta constantemente mantener abierto un sentido de las alternativas realistas, en cada una de las principales coyunturas del desarrollo del movimiento comunista. También se observará que cada vez que aparece un punto decisivo, se hace obvio cuán esencial es una valoración *general* del equilibrio de fuerzas, nacional e internacional, para cualquier explicación materialista de un partido comunista dado. Ninguna historia «interna» de un partido puede ser satisfactoria.

## BIBLIOGRAFÍA

- Angrss, Werner, *Stillborn revolution: the communist bid for power in Germany, 1921-1923*, Londres, 1972.
- Dziewanowski, Marian Kamid, *The communist party of Poland: an outline history*, Cambridge, Massachusetts, 1959.
- Galli, Giorgi, «Italian communism», en William E. Griffith, ed., *Communism in Europe*, 1959.
- Klugmann, James, *History of the communist party of Great Britain*, Londres, 1968.
- Kriegel, Annie, *Aux origines du communisme française*, 2 vols., París, 1964.
- Macfarlane, L. J., *The British communist party: its origin and development*, Londres, 1966.
- Kousalas, Dimitrios, *Revolution and defeat: the story of the Greek communist party*, Londres, 1965.

- Skilling, Harold G., *Communism, nationalism and internationalism: Eastern Europe after Stalin*, Toronto, 1964.
- Spriano, Paolo, *Storia del partito comunista italiano*, Turín, 1967.
- Wood, Neal, *Communism and British intellectuals*, Londres, 1959.
- Avakumovic, Ivan, *History of the communist party of Yugoslavia*, Aberdeen, 1964.
- Rothschild, Joseph, *The communist party of Bulgaria: origins and development*, Londres, 1959.
- Tökes, Rudolf, *Bela Kun and the Hungarian soviet republic*, Nueva York, 1957.
- Ionescu, Ghita, *Communism in Rumania: 1944-1962*, Londres, 1964.
- Brower, Daniel R., *The new Jacobins: the French communist party and the popular front*, Nueva York, 1968.
- Zinner, Paul E., *Communist strategy and tactics in Czechoslovakia, 1918-48*, Londres, 1963.
- Claudín, F., *La crisis del movimiento comunista*, t. I: *De la Komintern al Kominform*, Ibérica, Barcelona, 1978 (1.<sup>a</sup> ed.: Ruedo Ibérico, París).
- Broué, P., *Révolution en Allemagne, 1917-23*, París, 1977.

## PARA UNA RENOVACIÓN TEÓRICA

PETER WORSLEY \*

## ECONOMÍAS CAMPESINAS

Uno podría pensar que el estudio del campesinado no revestiría mucha importancia y, por ende, interés en Inglaterra, donde sólo el 2,8 por 100 de la fuerza de trabajo se dedica a la agricultura. Además, los campesinos, como proporción de la población mundial, están en decadencia. De hecho, nos encontramos en una línea divisoria de la historia: en vida de la mayoría de las personas, si no de mí, habrá más gente viviendo en las ciudades y pueblos que en el campo por primera vez en la historia de la humanidad.

Sin embargo, en términos absolutos, la realidad es que el campesinado está creciendo y hay países, algunos tan inmensos como la India o China (con sus 800 millones de habitantes) en que el campesinado constituye el 85 por 100 de la población o incluso más.

Así, pues, entender la naturaleza del campesinado sigue siendo extremadamente importante y necesita clarificarse, pues son múltiples y contradictorios los conceptos que se emplean en relación con él. Es, pues, corriente que en inglés se hable sencillamente de «el» campesinado, o en español de los campesinos para referirse a la gente que trabaja y vive en el campo, incluyendo a muchas personas que no trabajan necesariamente en la agricultura. Sin embargo, dentro de la agricultura misma quisiera hacer una distinción, al menos como tipo ideal, entre los pequeños propietarios-productores

\* Peter Worsley es profesor de sociología de la Universidad de Manchester. Ex-director de *The New Reasoner* y de *New Left Review*. Autor de *The trumpet shall sound* (1954), estudio de los cultos «cargo» en Melanesia.



y los proletarios rurales, es decir, los trabajadores sin tierra que trabajan por cuenta ajena a cambio de un salario.

Si tomamos una definición clásica del campesinado, como, por ejemplo, la que hizo Teodor Shanin,<sup>1</sup> hay cuatro características básicas. La primera es que la economía campesina se basa en un tipo determinado de unidad de organización social: la familia (el modo de producción «doméstico», lo ha llamado Marshall Sahlins,<sup>2</sup> refiriéndose a la sociedad primitiva). En este modelo la familia es una unidad económica orientada sólo en parte al intercambio en el mercado, pues produce también su propia subsistencia. En segundo lugar —y puede que esto parezca obvio—, se dedica principalmente a la agricultura. Pero la cuestión no es tan obvia, toda vez que el concepto «campesinado urbano» se ha aplicado no sólo a los artesanos rurales —o a los campesinos que se dedican a la artesanía y otras actividades subsidiarias durante la estación invernal (y que incluso pueden trasladarse a las ciudades)—, sino también a las personas que viven y trabajan y forman parte de los pobres urbanos en las ciudades del tercer mundo y que utilizan la mano de obra familiar en vez de la asalariada de una manera que entraña una *auto-explotación* enorme.

El clásico modelo capitalista de relación contractual, mediada por el nexo del pago al contado y que entraña el cumplimiento de un número especificado de horas de trabajo a cambio de un salario determinado, no es aplicable a tales familias. No se paga a la esposa por el trabajo que hace, ni hay un horario estipulado cuando es necesario recoger la cosecha.

En tercer lugar, tal como recalcan siempre los antropólogos, la familia campesina no es sencillamente una unidad de producción. Es también una unidad de consumo, propiedad, residencia y descendencia. Es múltiple tanto en términos de sus funciones como en términos de su composición, que normalmente es más amplia que la de la familia nuclear, al menos en ciertas etapas del ciclo doméstico. También es «eterna» o «intemporal»: como unidad se reproduce cíclicamente de generación en generación. La tierra, por consiguiente, es el foco básico de supervivencia y es casi sagrada,

1. Teodor Shanin, *Peasants and peasant societies*, Harmondsworth, 1971.

2. Marshall Sahlins, «The domestic mode of production», en *Stone Age economics*, Chicago, 1972, pp. 41-148.

tenida por una corporación, cuyos actuales miembros son meramente un eslabón de una cadena que se extiende desde los antepasados hacia el futuro, y cuyo jefe es más un «gerente» explotador de un «trust» transgeneracional que un propietario absoluto. Todos están ligados por normas consuetudinarias y su misión consiste en transmitir de buen grado la tierra a las generaciones futuras. La tierra no es una mercancía que se pueda comprar y vender. En cuarto lugar, estas familias forman parte de una comunidad más amplia que se compone de unidades parecidas, ya se trate de pueblos concentrados o de villorrios dispersos. Estas unidades se hallan vinculadas unas a otras por medio de redes «múltiples» de matrimonio, de interdependencia económica, de conexiones rituales, etcétera, todas ellas moldeadas por las normas de una cultura común que incluso tiene, en su economía moral, un lugar para las desigualdades de costumbre. Y finalmente, en el nivel más alto, el conjunto de estas familias campesinas y pueblos constituye un segmento de una sociedad más amplia. La sociedad campesina, dijo Redfield,<sup>3</sup> era una sociedad *parcial* (*part-society*); y la mayoría de los campesinados actuales, arguye Wolf,<sup>4</sup> son sólo «secundarios». Pero incluso allí donde constituyen la mayoría —las sociedades campesinas «primarias»— los campesinos no son las personas que toman las importantes decisiones económicas o políticas a nivel social. Es la parte no campesina la que domina a la parte campesina, incluyendo a los terratenientes, con sus grandes propiedades (o, actualmente, agroempresas), los mercaderes y los prestamistas, la burguesía urbana y el estado, que suele ser controlado por alguna combinación de estas clases en la sociedad capitalista (aunque no en las sociedades de socialismo estatal). Las agencias del estado —la policía, los recaudadores de impuestos, los reclutadores del ejército, etc.—, existen para que la mayoría campesina permanezca dócil y al servicio de la minoría privilegiada.

Precisamente porque el sector campesino en conjunto está incorporado en la sociedad más amplia y es dominado por ésta, hay quienes arguyen que en realidad no se puede generalizar en absoluto al hablar de los campesinos. No existen conceptualmente. Shanin

3. Robert Redfield, *The little community and peasant society and culture*, Chicago, 1965.

4. Eric Wolf, *Peasants*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1966.

ha hecho alusión a algunas de las consecuencias generales del carácter «parcial» de la sociedad campesina: los campesinos raramente piensan o actúan en términos de clase, sino que muestran una elevada «masividad» (*massness*); cuando actúan violentamente en defensa de sus intereses, tienden a generar «jacqueries» más que revoluciones y así sucesivamente. Wolf arguye que sólo se convierten en clase revolucionaria cuando se les organiza desde fuera. A pesar de la importancia que Shanin, Wolf o Redfield dan a las relaciones externas del campesinado, los autores fieles a la tradición chaianovista generalmente tienden a prestar atención no a estas relaciones «externas», sino a la dinámica interna de la familia campesina y la comunidad pueblerina, y sobre todo a sus actividades «puramente» económicas (producción y consumo, venta y compra) como si los campesinos pudiesen elegir libremente sin tener en cuenta el poder económico y político, que las personas ajenas al campo utilizan para reglamentar lo que hacen los campesinos.

Las cuatro características que acabamos de mencionar pueden agruparse en dos grupos: las dimensiones «interna» y «externa» del campesinado. La primera de éstas es la que suelen poner de relieve los chaianovistas: la forma en que se hace la agricultura; la función de la familia en la producción; la organización de la familia; las obligaciones que le imponen los cambios de parentesco y la composición por edades. Todo esto constituye lo que él llama la «máquina» de producción. (Por regla general, los marxistas tienden a hablar del «proceso laboral» cuando analizan de qué manera se hace la agricultura, qué clase de personas cooperan en la producción de cosechas y de qué forma cooperan, etc.) La segunda dimensión, esto es, la relación del campesinado con la sociedad en general, comporta algo muy diferente: examinar las relaciones sectoriales del campesinado como colectividad, de parte a todo.

Ahora bien, Chaiánov<sup>5</sup> hizo hincapié en que la economía campesina funcionaba basándose en unos principios muy distintos de los de la agricultura capitalista: que se caracterizaba por una lógica no capitalista. De ahí que ocurriesen muchas cosas raras que no ocurrirían en la producción puramente capitalista («racional») o en la empresa orientada al mercado. La elevación de los precios con-

5. A. V. Chaiánov, *The theory of peasant economy*, en Daniel Thorner, Basile Kerblay y R. E. Smith, eds., Homewood, Illinois, 1966.

ducía a un descenso de la producción, por ejemplo, o las personas pobres a menudo invertían más que las ricas en tierra de precio alto, etcétera. La mayor parte de esto lo explicó en términos de las demandas de la economía familiar y en términos de necesidades fijas. En su análisis del modo de producción doméstico, Sahlins desarrolló este tema: la producción no estaba necesariamente limitada por consideraciones técnicas o siquiera por la no disponibilidad de tierra. Los excedentes eran muy comunes en las economías de la Edad de Piedra (e incluso lo era la «opulencia» en las sociedades cazadoras y recolectoras). Pero no era fácil traducir los excedentes en «bienes» de otro tipo, especialmente cuando los excedentes eran hortalizas perecederas. Sin embargo, podían traducirse en bienes «inmateriales», como, por ejemplo, determinado rango social o religioso. El pueblo llano daba su apoyo político a jefes capaces de distribuir entre ellos, cuando estaban en necesidad, los ingresos de los tributos. La producción excedente también podía redistribuirse «horizontalmente», en forma de ayuda mutua o reciprocidad, de manera que cuando te tocaba el turno de sufrir calamidades, pudieses cobrar el crédito moral (y práctico). La producción podía expandirse y contraerse, como ocurría cuando, por ejemplo, se intercambiaban batatas por cacharros, pero estos artículos cambiaban de manos a los precios de costumbre. Con precios fijos y producción carente de elasticidad, sólo podían adquirirse más bienes comerciando con más personas, pero respetando siempre los tipos de cambio tradicionales. Por lo tanto, no había correspondencia entre el precio por un lado y la oferta y la demanda por el otro.

Por estos motivos los antropólogos «sustantivistas» tendían a tomar partido por Chaiánov, aunque su modelo, basado abrumadoramente en el campesinado ruso, no era demasiado convincente porque en grandes partes de Rusia había tierra disponible en abundancia y, por lo tanto, no constituía un constreñimiento importante sobre la producción, como sucede en otras partes del mundo. Pero hasta en el caso de Rusia observó que el grueso de ciertas cosechas de salida fácil (especialmente las de lino, producto clave para la exportación) lo producían los campesinos, lo cual da a entender que éstos participaban en el mercado, en términos capitalistas, mucho más de lo que tiene en cuenta el modelo chaianovista. Pero los antropólogos «sustantivistas» han tendido a seguir a Chaiánov arguyendo que la economía campesina no está organizada según principios ca-

pitalistas y que «la economía», en todo caso, no puede abstraerse de su integumento total, social y cultural. Estas ideas, como es natural, provocaron la furia de aquellos críticos marxistas y socialistas que formulaban sus argumentos partiendo de supuestos mucho más economísticos. Lenin sobre todo, en su famoso análisis,<sup>6</sup> insistió en que era verdad que las relaciones capitalistas estaban penetrando en el campesinado, y que esta penetración era rápida; y que el factor crucial que escaseaba era el principal medio de producción, la tierra; mientras que Chaiánov había hecho hincapié en la mano de obra como determinante crucial de la economía campesina, que a su vez se veía condicionada por el ciclo familiar. Estas diferencias analíticas fueron, desde luego, cruciales para entender la dirección que seguía el conjunto de la sociedad rusa y, en consecuencia, para los programas políticos. En el modelo de Chaiánov la lucha de clases no era inevitable. Al hacerse mayores, los niños de la familia campesina aumentaban la mano de obra, de tal manera que la familia pasaba de la pobreza al bienestar hasta que los hijos abandonaban el hogar, momento en que la fuerza de trabajo y, por ende, la producción, volvía a disminuir: de vuelta a la pobreza. Otros ponían de relieve los niveles fijos de necesidades campesinas, determinadas por sistemas de valores culturales, forma de argumento que concordaba escasamente con las abundantes pruebas empíricas de que en la producción campesina se producen con frecuencia asombrosos estallidos de innovación y producción. Pero allí donde tenía lugar una explosión demográfica, lo que eran casi revoluciones de la producción aún podían dar como resultado una «involución»: los niveles de vida estáticos del campesinado javanés de Geertz.<sup>7</sup>

Lenin, sin embargo, buscaba la diferenciación de clases y, desde luego, ésta existía: empezaban a aparecer los kulaks, tenían lugar una polarización y la tierra se concentraba en manos de un número cada vez menor de personas; en el polo opuesto estaba la falta de tierra. Para los que carecían de tierra las alternativas eran verse reducidos a la condición de proletarios rurales o irse a las

6. V. I. Lenin, «Theory of the agrarian question», en *Selected works*, vol. 12, Londres, 1939.

7. Clifford Geertz, *Agricultural involution: the processes of ecological change in Indonesia*, Berkeley, 1963.

ciudades o al extranjero, donde serían proletarios urbanos. O podían morir a causa del hambre. Hoy en día la tierra escasea desde la Melanesia hasta el Perú y ha escaseado desde hace mucho tiempo, debido a los cambios en el control de la mortalidad como a la concentración de la propiedad. Apenas hay un campesinado, incluso en el Amazonas y en Nueva Guinea, que no se vea afectado por el mercado capitalista mundial de sus productos, de los artículos que consume o de la demanda de su trabajo.

Pero en el modelo de Chaiánov todavía hay un elemento de considerable utilidad, porque la capacidad de los campesinos para producir sus propios medios de subsistencia significa que para sobrevivir no dependen totalmente del mercado capitalista. Al mismo tiempo, la «supervivencia», definida en términos de mínimos caloríficos, les resulta cada vez menos aceptable como meta de su vida, expuestos como se hallan, al igual que todos nosotros, a la masiva maquinaria de fabricación de necesidades. Pero mientras exista la posibilidad de sobrevivir, pese a todos los ataques contra el «dualismo», los campesinos que no se dediquen en un 100 por 100 a la producción de cosechas de salida fácil, que tengan un pie en el mercado capitalista pero el otro plantado firmemente en el suelo de la subsistencia, no están enteramente a merced de dicho mercado.

Una de las consecuencias menos valiosas del enfoque chaiano-vista es el relativo descuido del mundo ajeno al poblado: los niveles sociales y sectoriales del poder institucionalizado. El estimulante ataque que Macfarlane lanza contra la idea de que existía un «campesinado» inglés anterior al capitalismo,<sup>8</sup> por ejemplo, se basa en una concepción del campesinado en términos de la «máquina» interna, especialmente de la tenencia hereditaria y la venta como medio alternativo de transferir granjas, y la mano de obra doméstica o alquilada como formas alternativas de explotarlas. Macfarlane nos demuestra que la compra y venta de tierra estaba muy generalizada; la mano de obra normalmente se alquilaba. Y la gente, impulsada por el deseo de aprovechar al máximo sus propias oportunidades económicas, descuidaba la obligación de mantener a sus parientes. Este ataque contribuye a demoler la idea de que existía tal campesinado inglés sólo si este campesinado se concibe a la Chaiánov.

8. Alan Macfarlane, *The origins of English individualism: the family, property and social transition*, Oxford, 1978.

Sin embargo, sobre lo que escribían Marx, Weber, Vinogradoff, Kosminsky y todas las demás autoridades «desacreditadas» no era tanto el *campesinado* inglés como el *feudalismo* inglés, es decir, un sistema social de economía política en el que la tierra, ya fuese heredada o comprada, llevaba consigo obligaciones, generalmente calificadas de «extraeconómicas», de pagar el *arrendamiento* a un terrateniente, ya fuera en forma de productos agrícolas, servicios o dinero. Utilizar un modelo que como principal elemento de construcción conceptual usa la pequeña propiedad familiar conduce, en mi opinión, a restarles importancia a aquellos derechos y obligaciones correspondientes a la tierra que no son determinados por el mercado ni por la lógica de la producción, sino por la estructura política general del orden social feudal; de modo parecido, los que se valen de este tipo de modelo para estudiar la sociedad contemporánea se han mantenido demasiado apegados a las minucias de la organización «en la granja», al mismo tiempo que prestan una atención insuficiente a las grandes estructuras abarcadoras y a los cambios de la reforma agraria, la migración, el hostigamiento por parte de los matones del terrateniente, el cometido de la producción campesina en la economía nacional o la «racionalización» del negocio agrícola.

HANS MEDICK \*

## LA TRANSICIÓN DEL FEUDALISMO AL CAPITALISMO: RENOVACIÓN DEL DEBATE

La reciente reanudación de la fructífera polémica que se inició en los años cincuenta sobre la transición del feudalismo al capitalismo ha tenido, hasta ahora, poca resonancia entre los historiadores marxistas ingleses.

Al principio ocurrió lo contrario. El debate empezó con la publicación, en 1946, del libro de Maurice Dobb titulado *Studies in the development of capitalism*. Exceptuando a Paul Sweezy y al historiador japonés Takahashi, escapó a la comprensión de todos los historiadores marxistas británicos que participaron en la polémica subsiguiente, que en 1955 apareció en forma de libro bajo el título de *La transición del feudalismo al capitalismo*.

La iniciativa de reanudar el debate surgió de dos historiadores norteamericanos, Immanuel Wallerstein<sup>1</sup> y Robert Brenner,<sup>2</sup> en 1974 y 1976, respectivamente. En Inglaterra, Rodney Hilton publicó su

\* Hans Medick investiga en el Max Planck Institut de Göttingen. Su *Industrialización antes de la industrialización* (en colaboración con Peter Kriedte y Jürgen Schlumbohm) será publicado próximamente por Editorial Crítica. Su primera investigación tuvo por tema la economía política clásica en la Inglaterra del siglo XVIII.

1. I. Wallerstein, *The modern world system: capitalist agriculture and the origins of the European world economy in the sixteenth century*, Londres, 1974; trad. cast.: *El moderno sistema mundial*, Siglo XXI, Madrid, 1979.

2. R. Brenner, «Agrarian class structure and economic development in pre-industrial Europe», en *Past and Present*, 70, 1976, pp. 30-75.



introducción a la nueva edición de *La transición* en el primer ensayo del número 1 del *History Workshop Journal*.<sup>3</sup> Es obvio que su propósito era fomentar nuevos debates. Pero si la colocación misma del artículo de Hilton indicaba una intención programática por parte del colectivo editorial de *History Workshop*, lo cierto es que no tuvo ninguna consecuencia. En el debate en torno a la historia y la teoría que desde entonces ha comenzado con pleno vigor en las páginas y columnas de *History Workshop Journal* parece que no se recuerdan muy bien las virtudes de la tradición anglo-marxista anterior a 1956, en especial el intento de Dobb de desarrollar «teorías materiales» partiendo del cultivo de la investigación histórica y de su interés por abolir la frontera «entre los "factores económicos" y los "factores sociales" según las etiquetas que impone la moda».<sup>4</sup>

Al principio las cosas parecían diferentes. Los problemas que planteó Dobb en sus *Studies* fueron formativos para la génesis de la historia marxista en Inglaterra. Fueron, a decir verdad, centrales en el análisis del grupo de historiadores del Partido Comunista antes de su disolución en 1956, como Eric Hobsbawm testificó en un ensayo reciente.<sup>5</sup> Pero la influencia del libro de Dobb y del debate que siguió al mismo fue mucho más lejos. Debido a su publicación en *Science and Society* y otras revistas, cabe considerarlo como el primer intento afortunado de internacionalizar el debate de los historiadores marxistas británicos.

Un efecto muy específico de este debate se hace evidente el examinar las actas de la escuela de verano del grupo de historiadores en Netherwood, en julio de 1954, sobre el desarrollo del capitalismo británico. Según Hobsbawm, esta escuela fue testigo del «esfuerzo más ambicioso» que jamás haya hecho el grupo, a saber: la planificación de un volumen de estudios que finalmente nunca llegó a completarse. Debía llevar el título de «Algunas aportaciones marxistas

3. R. Hilton, ed. e introd., *The transition from feudalism to capitalism*, Londres, 1976. (Hay traducción castellana: *La transición del feudalismo al capitalismo*, Crítica, Barcelona, 1977.)

4. M. Dobb, *Studies in the development of capitalism*, Londres, 1946 (edición en rústica, Londres, 1963), p. 32; trad. cast.: *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Siglo XXI, Madrid, 1979.

5. E. Hobsbawm, «The Historian's Group of the Communist Party», en M. Cornforth, ed., *Rebels and their causes*.

al estudio de la sociedad capitalista británica». «En cierto sentido, fue un intento sistemático de ver adónde habíamos llegado tras ocho años de trabajo y adónde debía ir seguidamente la historia marxista.»<sup>6</sup>

Los *Studies* de Dobb y ejemplares de las aportaciones, a la sazón recientes, al debate sobre la transición en *Science and Society* se recomendaron como lecturas básicas para la escuela, aparte de los clásicos: los volúmenes I y II de *El capital*, de Marx, y *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, de Lenin. Las mismas actas de la conferencia atestiguan la influencia directa de Dobb, que aportó un artículo titulado «Nota sobre algunas cuestiones relativas al capitalismo y su desarrollo». Lo que parece más notable en este artículo es la insistencia de Dobb en que

el papel *esencial* en el desarrollo de la producción capitalista lo interpretó la diferenciación social en el seno del pequeño modo de producción en cuanto éste tuvo asegurado cierto grado de libertad para emanciparse de los lazos y la explotación feudales. En la medida en que este pequeño modo de producción prosperó y pudo retener dentro de sí mismo una parte considerable de su producto excedente, apareció una clase de pequeños capitalistas (pañeros en régimen de *putting-out*, o trabajo domiciliario, y agricultores reformadores) de entre las filas de los mismos productores.

Los resultados de la escuela de Netherwood en modo alguno pueden verse sólo como la aceptación del argumento de Dobb. El «informe de conclusión» de «E.J.H.» —supongo que se trata de Eric Hobsbawm— indica que hubo un debate animado y en parte polémico entre los participantes cuyos puntos principales fueron resumidos del modo siguiente por «E.J.H.».

hay una creciente convergencia de ideas, *pero*:

Coincidimos más en cuestiones de superestructura que de base.

Se necesitan más debates sobre cultura.

Necesitamos perfeccionar nuestro conocimiento del pueblo llano como determinador y configurador de la historia.

Muchos de nosotros ... tendemos a un exceso de especialización.

Es interesante observar que esta indicación *contemporánea* de los

6. *Ibid.*, p. 37.

puntos débiles del debate ofrece cierto contraste con los puntos que el mismo Hobsbawm menciona *en retrospectiva* y en su reciente ensayo. Aunque utilizó la misma fuente que yo —y que algunos otros también—, hace alusión a un solo punto —bastante específico— de su informe de conclusión —si éste es suyo— y pasa por alto los otros puntos —fundamentales— que he citado antes. En 1978 escribió la siguiente versión abreviada de lo que en 1954 se consideraron puntos débiles y, por consiguiente, tareas para el futuro: «Según la conclusión que sacamos de esta experiencia y de otras, nuestros puntos débiles se referían especialmente a la historia de la explotación imperialista y colonialista, de la historia escocesa, galesa e irlandesa y al “papel de las mujeres en la vida económica”»<sup>7</sup> Está claro, a juzgar por la última afirmación del resumen, que esta memorable conferencia hay que entenderla no sólo como una relación de déficits empíricos. También hay que verla como una declaración del propósito de escribir en el futuro la historia del capitalismo británico como una «historia de la sociedad», como una historia económica, social y cultural desde el punto de vista del «pueblo llano como determinante y configurador de la historia».

Estos objetivos de gran alcance se cumplieron sólo parcialmente en la división especializada del trabajo que hicieron los historiadores marxistas británicos después de 1956. Lo que en 1954 se preveía como un gran proyecto cooperativo se dividió en varias partes. Esto es tan cierto en el caso de los historiadores económicos como en el de los historiadores que, a partir de aquel momento, desarrollaron de forma tan fructífera la historia de la vida, la cultura y la política de la clase obrera. Los dos discursos que se habían juntado bajo la presidencia de la «benévola abadesa» Dona Torr y con el buen espíritu de la «economía política histórica» de Maurice Dobb siguieron ahora por caminos separados. Desde el punto de vista histórico, esto hay que considerarlo como una pérdida, incluso hoy en día. Desde aquel momento hasta los años setenta fue relativamente escasa la mutua puesta en duda de suposiciones categóricas fundamentales y hasta hace poco no se hicieron muchos esfuerzos por conseguir una «historia sintética de la sociedad».

Si la examinamos sobre este fondo de potencialidades no cumplidas y de grandes proyectos que sólo se realizaron en parte, la re-

ciente reanudación del «debate sobre la transición» se nos aparecerá como una verdadera continuación de este extenso discurso sólo en algunos de sus aspectos.

Pero, antes de seguir adelante, volvamos a Dobb y a Sweezy: Dobb interpreta el desarrollo y la crisis del sistema feudal como una consecuencia de la dinámica interna y las contradicciones de sus relaciones sociales y productivas. La periódica «sobreexplotación» de la mano de obra campesina en un sistema en el que el productor inmediato controlaba la producción y en el que, por ende, el terrateniente sólo podía aumentar el excedente mediante una mayor aplicación de fuerza directa sobre el campesino era, a juicio de Dobb, un rasgo esencial de las relaciones feudales de producción. Al mismo tiempo, esta «sobreexplotación» ocasionó el estancamiento de la productividad del sistema feudal y fue el «principio motor» de su disolución. Sweezy, por el contrario, opinó que el feudalismo no llevaba dentro de sí las semillas de su disolución. Hicieron falta elementos externos para que evolucionase.

Sweezy localizó este «potencial creativo» no en las relaciones de producción y de explotación directa, sino en la esfera de la «circulación de mercancías». Las fuerzas «creadoras de mercado» del capital mercantil y comercial fueron, a su juicio, la causa decisiva que condujo a la disolución del feudalismo y a la transición al capitalismo.

Dobb, en su polémica con Sweezy, en modo alguno subestimó la importancia que la economía urbana y las relaciones de intercambio entre ciudad y campo tuvieron en el desarrollo y la crisis del feudalismo. Sin embargo, no creía en su efecto disolvente final. Para él, la economía urbana, el comercio y la circulación de mercancías no eran factores *externos* al sistema feudal que conducían necesariamente a la transición al capitalismo, sino que, al contrario, estos factores eran determinados y limitados de modo decisivo por él.

La explicación que ofrece Dobb de los orígenes del capitalismo sólo puede encontrarse indirectamente en su análisis de las contradicciones internas del feudalismo. De manera característica, no obstante, su explicación refleja su concepto del limitado potencial de crecimiento de la producción agraria y artesano-industrial bajo el sistema feudal. El desarrollo de las relaciones capitalistas de producción —al menos en el caso que Dobb califica de «clásico», el de

Inglaterra— se describe como un proceso que en gran parte se genera a sí mismo. Tiene lugar —por decirlo así— en un vacío social, en los intersticios del sistema feudal, y aparece como el «nacimiento casi autónomo de una clase capitalista de las filas de la producción misma».

Así, pues, según Dobb, el capitalismo nace como un proceso genuino de desarrollo protocapitalista. Sus rasgos esenciales se ven en la «acumulación de capital dentro del pequeño modo de producción mismo y de ahí... el arranque de un proceso de diferenciación de clases dentro de esa economía de pequeños productores».<sup>8</sup> Al encontrar este proceso de acumulación y de diferenciación de clases, Dobb recalca principalmente las actividades del pequeño empresario. Los campesinos-kulaks y los artesanos de escala media transformados en capitalistas son para él los verdaderos representantes de la transición «revolucionaria» hacia el capitalismo, la cual, sin embargo, no analiza de forma suficiente como proceso de transición. Terratenientes, mercaderes-capitalistas y grandes empresarios del tipo «sombartiano» generalmente no se oponen al desarrollo, sino que aparecen como representantes del sistema feudal, como proponentes de la vía «no revolucionaria».

Al llegar a este punto, la «economía política histórica» de Dobb no parece librarse de los peligros de un análisis, el cual se escribe desde el punto de vista de una «historia desde abajo», pero trabaja con paradigmas de una «historia desde arriba». Está claro que a lo que da importancia no es al análisis de la «amplia base social» de este proceso de acumulación protocapitalista y de formación de clases. Esto hay que buscarlo en la historia de los pobres con propiedades y las clases sin propiedades —tanto urbanos como rurales en ambos casos— formadas por los braceros subordinados, los campesinos modestos y los pobres, cuyo papel de «pueblo llano determinante y configurador de la historia» no tiene su principio en los orígenes del protocapitalismo. Como han demostrado recientemente Guy Bois, Catherina Lis y Hugo Soly<sup>9</sup> en sus interesantes y convincentes libros, estos pobres con propiedades y estas clases sin pro-

8. M. Dobb, «From feudalism to capitalism», en Hilton, ed., *op. cit.*, p. 167.

9. G. Bois, *Crise du féodalisme. Economie rurale et démographie en Normandie Orientale du début du 14<sup>e</sup> siècle au milieu de 16<sup>e</sup> siècle*, París, 1976; C. Lis y H. Soly, *Poverty and capitalism in pre-industrial Europe*, Hassocks, 1979.

piedades hay que verlas como una fuerza esencial en la producción y la reproducción del sistema feudal y, en términos económicos también, como la «amplia base» de la que pudo nacer el protocapitalismo. La «acumulación primitiva» la ve Dobb demasiado a la luz de un proceso de «acumulación original», cuya característica principal es la de ser «previa» al capitalismo industrial. Aquella otra forma de «acumulación previa» que ocurrió como proceso discontinuo e intermitente en el sistema feudal y que últimamente ha analizado Guy Bois no entra en el análisis que hace Dobb de los orígenes del capitalismo.

Lo que hace falta es, pues, un enfoque en el que el análisis del protocapitalismo esté más estrechamente integrado en la investigación de la disolución de la sociedad feudal. Puede que a este efecto tengan cierta pertinencia la labor reciente y en curso sobre la industrialización rural que me interesa a mí y a varios amigos y colegas. Esta labor nació de la observación de que la manufactura en masa de mercancías artesano-industriales para los mercados suprarregionales e internacionales entre el siglo XVI y principios del XIX fue en gran medida un fenómeno rural. Iniciada por vez primera a finales de la Edad Media, la producción de mercancías industriales, especialmente textiles y metales, fue abandonando progresivamente las ciudades para organizarse como industria familiar en el campo, donde se dedicaban a ella por un igual campesinos-kulaks y mercaderes-capitalistas-*putters-out* (es decir, comerciantes ejerciendo como patronos de trabajo a domicilio). Una precondition esencial de este proceso fue el aumento de la diferenciación de las clases y de la polarización de la población rural, fenómenos que, sin embargo, no hay que ver forzosamente como consecuencia de un previo despojo de la mayoría del campesinado a causa de la acumulación primitiva.

Era un rasgo que, al menos en sus orígenes, formaba parte integrante del desarrollo de la sociedad feudal-agraria. Asimismo, el aumento del número de pobres sin propiedades y de pobres con propiedades a menudo no privaba por completo a estos pobres de su base agraria ni de su reclamación de derechos consuetudinarios. Para salvaguardar su subsistencia habitual por medio de estos derechos, con frecuencia entablaban con gran éxito una lucha de clases contra la apropiación feudal y también contra sectores de la burguesía pueblerina. Al final, esto no siempre impedía la acumulación

capitalista en el pueblo como ha afirmado Robert Brenner.<sup>10</sup> Puede decirse, por el contrario, que la hacía posible. Por un lado, trabajar como jornaleros o en empleos industriales complementarios y mal retribuidos era con mucha frecuencia el medio que permitía a estos pobres rurales sub-empleados conservar su forma de vida, basada en la economía familiar, en condiciones de creciente miseria. Esta miseria no les habría permitido subsistir gracias exclusivamente a las labores agrícolas en sus propias parcelas y al usufructo de sus derechos consuetudinarios. Por otro lado, en muchas regiones de Europa uno de los rasgos centrales del crecimiento del capitalismo en el campo eran los beneficios extras que podían obtenerse explotando esta situación de vida marginal y el trabajo de los pequeños productores rurales. La situación marginal de «nulas oportunidades» imponía frecuentemente a estos pequeños productores familiares cierta medida de autoexplotación para la mera supervivencia, autoexplotación que les hacía producir y reproducir por debajo de sus costes de mano de obra. En el otro lado, esta misma situación permitía al *putter-out* capitalista obtener un «beneficio diferencial» específico superior al beneficio que podía obtenerse en las manufacturas.

Adoptando de nuevo la perspectiva de la polémica Dobb-Sweezy, de este proceso de desarrollo protocapitalista a través de la industrialización rural bien puede decirse que pertenece a la segunda fase de la disolución del feudalismo y que propablemente fue su *primum movens*. Mientras que la primera fase de dicha disolución empezó en la alta Edad Media al originarse una división del trabajo entre la ciudad y el campo y generarse capital mercantil a través de una forma de «colonialismo urbano», la segunda fase se caracteriza por la inversión de la citada división y el creciente recurso del capital mercantil a organizar industrias rurales en el campo sobre una base regional. Queda por ver, sin embargo, si a la industrialización rural se la puede considerar una fuerza motriz en la segunda fase de la disolución del sistema feudal y, en caso afirmativo, en qué medida lo fue.

10. Brenner, *op. cit.*, *passim*.

## NOTA SOBRE BRENNER Y WALLERSTEIN

La relación y las interacciones entre las esferas «exterior» e «interior» —esto es, la dinámica de las relaciones de intercambio y comercio— y la transformación de modos y relaciones de producción en la ciudad y el campo fueron el legado esencial del debate Dobb-Sweezy. No es ninguna sorpresa, pues, que este problema sea de la mayor importancia para los dos autores que fueron los principales artífices de la reanudación del debate sobre la «transición»: Robert Brenner e Immanuel Wallerstein.

La obra de Robert Brenner muestra bien a las claras que es partidario de Dobb y contrario a Sweezy,<sup>11</sup> incluso allí donde discrepa de Dobb en algunos puntos importantes. Por un lado, queda rezagado de Dobb al tomar la «constelación de clases» y el «conflicto de clases» como factores principales del desarrollo económico. Pero trata este aspecto desde un punto de vista excesivamente legal-institucional y en términos de sus efectos políticos periféricos. Pasa por alto las contradicciones económicas específicas del modo feudal de producción, que incluyen también, como momento integrante, el desarrollo demográfico y las relaciones de mercado a través de las cuales se constituyeron los tipos de intercambio, las tendencias de los precios, los salarios reales y las rentas feudales.

Por otro lado, Brenner va más allá que Dobb. No comparte la opinión general de que las relaciones capitalistas de producción surgieron en la esfera de la pequeña producción. En vez de ello, establece una diferencia entre las diversas condiciones jurídico-políticas y socioeconómicas en los comienzos de la Europa moderna y ve un solo caso, el de Inglaterra, como ejemplo de transición «afortunada» al capitalismo. Arguye, a este respecto, que el «cortocircuito» de la aparición de la pequeña propiedad campesina<sup>12</sup> y la retención del extenso control de la propiedad rural por parte del terrateniente, incluso después de la abolición de la servidumbre de la gleba, constituyeron la condición decisiva para el crecimiento de

11. Véase especialmente R. Brenner, «The origins of capitalist development: a critique of neo-Smithian Marxism», en *New Left Review*, 104 (1977), pp. 25-92; y R. Brenner, «Dobb on the transition from feudalism to capitalism», en *Cambridge Journal of Economics*, 2 (1978), pp. 121-139.

12. Brenner, «Agrarian class structure», p. 47.



una relación «productiva» entre terrateniente y agricultor capitalista. En Inglaterra el crecimiento del capitalismo requirió la expropiación de los pequeños productores agrarios y su reducción a la condición de asalariados. Sobre estos cimientos el antagonismo entre agricultores y asalariados feudales podría hacer lugar para la «cooperación» entre agricultor y aristócrata (por medio de mejoras, inversiones e innovaciones agrícolas), y, a partir del siglo XVI, para la introducción de un desarrollo agrario-capitalista basado en la inversión de capital y el incremento de la productividad. Ésta, dice Brenner, fue la «clave del singular éxito que tuvo el desarrollo económico general de Inglaterra».<sup>13</sup>

Brenner contrasta Inglaterra con otras sociedades y regiones europeas —por ejemplo, Francia o el centro de Europa— donde el resultado del conflicto de clases entre terrateniente y campesino y de la abolición de la servidumbre de la gleba fue el fortalecimiento de los derechos de propiedad de los campesinos. Faltaba aquí la «base agraria» para una completa evolución económica hacia el capitalismo. Tanto la dinámica «autorreproductiva» de una economía campesina como la fuerte exacción fiscal del excedente campesino por parte del estado absolutista obstruyeron el desarrollo de relaciones terrateniente-campesino. En consecuencia, quedó bloqueado un proceso de reproducción y acumulación en expansión continua, basado en la inversión de capital y los aumentos continuos de la productividad.<sup>14</sup> Incluso allí donde (como, por ejemplo, la vinicultura, la horticultura y la producción de leche, o a través de la introducción de nuevas cosechas como el lino) se consiguió una subida considerable de los ingresos basándose en la economía de la pequeña agricultura campesina, no se creó, según Brenner, una base para el desarrollo de las relaciones capitalistas de producción en el sector agrario o en el manufacturero-industrial:

... por lo general, este tipo de agricultura producía un aumento de los rendimientos a través de la intensificación del trabajo más que de la mayor eficiencia de una unidad determinada de «input» de trabajo. Por lo tanto, no producía «desarrollo», excepto si se utiliza el término en un sentido restringido y, de hecho, equívoco.<sup>15</sup>

13. *Ibid.*, p. 63.

14. *Ibid.*, pp. 68 ss.

15. *Ibid.*, p. 64.

La fijación de Brenner en el modelo inglés le impide formular la pregunta acerca de una «vía campesina hacia el capitalismo», pregunta que hizo Dobb y que recientemente J. de Vries y Eric Hobsbawm volvieron a introducir en el debate.<sup>16</sup> Brenner presta poca atención a las posibilidades y limitaciones de desarrollo en el «microcapitalismo» campesino (Braudel) y la base de éste en la peculiar lógica de la «microacumulación» campesina (cuyas formas menos importantes no son el adeudo, a través del matrimonio y la herencia). Tampoco se ocupa de una de sus condiciones básicas: el fortalecimiento de la diferenciación de clases entre los mismos productores agrícolas que ya existía bajo las relaciones feudales de producción y condujo a formas de dependencia o casi dependencia salarial. Estos problemas de la «vía campesina» siguen por investigar en su mayor parte y, pese a ello, deberían ser cruciales para las zonas centroeuropeas, sobre todo en el campo que rodea a los centros urbanos; para los Países Bajos; y también para Francia del siglo XVI al XIX.<sup>17</sup>

La tesis más ambiciosa de Brenner —que el éxito de la resistencia campesina a la sobreexplotación dentro del sistema feudal impidió no sólo el avance del capitalismo en la tierra, sino también en el conjunto de la economía— no toma en consideración las cuestiones con las que empieza Wallerstein. El argumento de Wallerstein se encuentra en un análisis secundario y muy documentado que lleva el título de *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundial europea en el siglo XVI* y en algunos estudios y críticas provechosos y más cortos, principalmente conceptuales, que hay que poner a su lado.<sup>18</sup>

Para Wallerstein, al igual que para Brenner, el punto de partida lo constituye el desarrollo desigual de las sociedades de los prin-

16. J. de Vries, *The Dutch rural economy in the Gold Age 1500-1700*, New Haven, 1974, y E. Hobsbawm, «Capitalisme et agriculture: les réformateurs écossais au 18<sup>e</sup> siècle», en *Annales E.S.C.*, 33 (1978), pp. 580-601.

17. H. Harnisch, «Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse in der Landwirtschaft der Magdeburger Börde von der Mitte des 18. Jhs. bis zum Beginn des Zuckerrübenanbaus in der Mitte der dreissiger Jahre des 19. Jhs.», en H. J. Rach, ed., *Landwirtschaft und Kapitalismus: Zur Entwicklung der ökonomischen und sozialen Verhältnisse in der Magdeburger Börde vom Ausgang des 18. Jahrhunderts bis zum Ende des 1. Weltkrieges*, 1, Berlín, 1978, pp. 67-173.

18. Véase Wallerstein, *op. cit.*, e I. Wallerstein, *The capitalist world economy*, Cambridge, 1978.

cipios de la Europa moderna. Pero este desarrollo no lo ve como el fruto de múltiples y diversas transiciones indígenas del feudalismo al capitalismo, con Inglaterra, como precursora, corriendo a la cabeza. Lo ve como la consecuencia de una relación mundial-económica unificada en la que la división del trabajo y el intercambio de mercancías configuran de forma creciente la relación de unas unidades económicas con otras. Y, por consiguiente, para Wallerstein no hay muchas, sino una sola transición del feudalismo al capitalismo. Ésta tiene lugar durante el «largo siglo XVI» (Braudel) entre 1450 y 1640 y coincide con el comienzo de un «sistema capitalista mundial» global.

Esta crónica breve y resumida podría dar la impresión de que Wallerstein critica las suposiciones de los teóricos del siglo XIX y la influencia que las mismas tuvieron en el siglo XX, en la teoría de la modernización y en la ciencia social (carácter modélico del desarrollo inglés-europeo-norteamericano del capitalismo y la posibilidad de que lo imitasen los países subdesarrollados). Pero sus intenciones como historiador son más serias y más críticas. En el carácter históricamente concreto de sus análisis, en su categorización y en la simpatía constructiva con la que Wallerstein aplica a su labor sus propias experiencias en el «tercer mundo» (como africanista y sociólogo de los movimientos de liberación africanos), deja muy atrás cualquier intento de formular una teoría de la modernización.<sup>19</sup>

Wallerstein revela la génesis del capitalismo como proceso, que no puede explicarse de modo suficiente en términos de factores immanentes o factores endógenos. La dinámica de este desarrollo puede dispararla la «crisis del feudalismo» y representa un «prerrequisito clave para una solución de la crisis del feudalismo».<sup>20</sup> Pero no hay que reducirla a esta impulsión. Más bien sacó fuerzas, en el principio mismo, de conexiones específicas de una división extrarregional del trabajo y, en contraste con la exacción directa del sistema feudal, una exacción indirecta a través de un intercambio desigual». De esta manera, mediados por el mercado mundial, se pusieron en movimiento y se vincularon dos procesos simultáneos: el desarrollo de las zonas esenciales de acumulación capitalista en el

19. Véase «Modernization: requiescat in pace», en Wallerstein, *The capitalist world economy*, pp. 132 ss.

20. Wallerstein, *The modern world system*, p. 38.

norooeste de Europa por un lado y, por otro, la explotación y el subdesarrollo estructural de zonas periféricas (la América latina, la Europa oriental) así como el rechazo de subcentros iniciales hacia la «semi-periferia» (España, Portugal, Italia y la Alemania meridional) (cf. la proximidad de estas tesis a las del teórico e historiador del «subdesarrollo estructural» A. G. Frank,<sup>21</sup> proximidad que Wallerstein reconoce sin reservas).

El «invernadero» para este desarrollo fue el comercio extra-regional, el cual, si bien a veces transcurría pacíficamente, más a menudo era secuela de la guerra, la piratería y la apropiación forzosa de territorio. El «comercio madre», basado principalmente en el intercambio de cereales de la Europa oriental por productos manufacturados de la Europa occidental e importaciones de ultramar (especias, oro y plata) y estrechamente relacionado con la economía basada en el Mediterráneo, había transcurrido con relativamente poca agresividad. Pero ya en el siglo XVI, apareció, arracimado en torno a esta economía relativamente pacífica, un sistema mundial de comercio e intercambio en el que los esclavos del África occidental tenían tanto de mercancía como el oro y la plata de Hispanoamérica.

La importancia de la labor de Wallerstein en este contexto radica en su reconocimiento de que estas relaciones ya conocidas de comercio e intercambio eran a la vez causa y consecuencia del desarrollo de una división del trabajo extra-regional, estructurada e interdependiente. Dentro de una economía mundial única Wallerstein descubre una divergencia complementaria de los modos y relaciones de producción: ve la economía mundial dividida en zonas de producción geográficas claramente definidas y especializadas que son al mismo tiempo interdependientes y complementarias desde el punto de vista funcional. La *divergencia* se manifiesta tanto en términos de productos (cereales del este de Europa/artículos manufacturados del oeste de Europa) como de la intensidad relativa de «control del trabajo»: el grado de coerción aplicado a la fuerza laboral variaba según la estructura de las relaciones de clase dentro de formaciones socioeconómicas diferentes. Sin embargo, la *complementaridad* de los modos de producción la determinaba en última instancia el deseo universal de sacar el máximo beneficio en el mer-

21. A. G. Frank, *World accumulation 1492-1789*, Londres, 1978.

cado mundial. Con este fin se utilizaba «mano de obra forzada» para la producción de cosechas de salida fácil en las zonas periféricas (en las propiedades feudales de las zonas productoras de cereales de la Europa oriental se obtenían servicios laborales después de la introducción de la segunda servidumbre de la gleba, mientras que en las plantaciones antillanas se usaba el trabajo de los esclavos y en las minas de la encomienda latinoamericana se recurría al trabajo forzado). En las «zonas esenciales» la norma era la «mano de obra libre» (modestos campesinos que producían artesanía y asalariados), mientras que en la «semiperiferia» —sobre todo en la Europa meridional— completaban el sistema formas intermedias como la aparcería (*mezzadria*).

Habida cuenta del número de cuestiones planteadas por Wallerstein, sería un error condenarle sencillamente por ser un seguidor neo-marxista de Adam Smith, obsesionado por los problemas del intercambio y la circulación.<sup>22</sup> Aportando los problemas no resueltos planteados por el debate Dobb/Sweezy (la interacción de elementos «internos» y «externos» en el capitalismo naciente), Wallerstein hace una aportación importante, que merece consideración crítica y más investigación.

22. Brenner, «The origins of capitalist development».

MICHAEL IGNATIEFF \*

## DE NUEVO SOBRE LA ACUMULACIÓN PRIMITIVA

A juicio de Marx, en la descripción que del sistema capitalista hace la economía política clásica no había mistificación más fundamental que su silencio sobre la violencia, la expropiación y el desposeimiento forzoso que acompañaron a su creación. La economía política se limitó a dar por bueno un orden social dividido entre capitalista y obrero, terrateniente y bracero agrícola sin tierra. Presentó todo esto como categorías sociales inmemoriales y lo hizo con el objeto de pintar el sistema como algo natural que no necesitaba justificación alguna. Sin embargo, la única manera de hacerlo era sepultando en el olvido la verdadera historia de la acumulación capitalista. No podía preguntar por qué se había desposeído a los campesinos de su tierra, a los artesanos de sus herramientas y telares, a los labradores de sus parcelas y huertos; y, pese a ello, esta prolongada expropiación, esta acumulación primitiva, había reunido las unidades de tierra y capital necesarias para el desarrollo capitalista y reducido por fuerza a la mano de obra a la condición de esclavitud asalariada. Esta acumulación primitiva, conseguida con la ayuda del correccional del estado, de su patíbulo y de su verdugo, era el secreto de la formación del propio capitalismo que los economistas políticos no podían reconocer.

\* Michael Ignatieff es uno de los directores de *History Workshop Journal*; autor de *A just measure of pain* (Nueva York, 1978), estudio de los orígenes dieciochescos del sistema penal; codirector del proyecto del King's College de Cambridge sobre *The wealth of nations and classical political economy*.

Aún está por escribir la etimología histórica de la idea de la acumulación primitiva antes de Marx, pero sí sabemos, a través de los escritos históricos de William Cobbett, por poner un solo ejemplo, que la conciencia radical popular comprendía profundamente la dinámica del desposeimiento dos generaciones antes de *El capital*. Ahora podemos ir más lejos y preguntar si la acumulación primitiva era siquiera un secreto para la economía política clásica. En un artículo reciente Eric Hobsbawm ha sugerido que la idea, si no el término, «acumulación primitiva» se encuentra en las raíces de la economía política misma, en los filósofos y reformadores escoceses de las pos-trimerías del siglo XVIII. Si la economía política desarrollada de Nassau, padre, MacCulloch y Mill guardaba un estudiado silencio acerca de los orígenes del capitalismo, si estos autores no incluían la historia entre los propósitos de su ciencia, sus predecesores escoceses conocían de sobra la función que la *enclosure*, el desahucio y la expropiación habían cumplido en la creación de una estructura social capitalista. El artículo de Hobsbawm, «Capitalisme et agriculture: les réformateurs écossais au XVIII<sup>e</sup> siècle» (*Annales*, verano de 1978) interpreta a los economistas políticos escoceses, Smith, Anderson, Sinclair, Kames y Hume, como teóricos del desarrollo, como los primeros pensadores que propusieron un modelo de las precondiciones sociales de la agricultura capitalista, así como los primeros que identificaron la estructura social requerida para que el sector agrícola pudiera responder al estímulo de la demanda del sector manufacturero urbano.

Hobsbawm arguye que el interés de los teóricos escoceses por los mecanismos de desarrollo surgió del encuentro de éstos con el atraso económico. Después de la unión de Escocia con Inglaterra, el atraso de la agricultura de las tierras bajas se hizo bien patente, sobre todo al ver que durante cuarenta años Escocia no había explotado los nuevos mercados ingleses de productos agrícolas que la unión abrió para ella. El trauma de 1715 y 1745 también hizo que la *gentry* o burguesía agraria de las tierras bajas comprendiese que era necesario «civilizar» la economía «feudal» y «gótica» de las tierras altas, por dos motivos: para poner fin a la amenaza que representaban los clanes para la sociedad de las tierras bajas y para la instauración hano-veriana; y, en segundo lugar, para abrir a la explotación capitalista las pesquerías, la producción de lino y la cría de ovejas en las tierras altas.

En el argumento de Hobsbawm, por lo tanto, *La riqueza de las*

naciones hay que leerla ante todo como un «manual de desarrollo económico» escrito para una élite formada por la *gentry* de un *hinterland* provinciano que trataba de ponerse a la altura de la metrópoli inglesa y «civilizar» el atraso gótico que había en sus fronteras. Hobsbawm afirma que para alcanzar ambas metas era crucial el convencimiento de que hacía falta eliminar al pequeño propietario-ocupante, el arriendo comunal del sistema *run-rig*<sup>1</sup> y la parcelación de la tierra por medio de subarriendos. En su lugar, según los economistas políticos, debía colocarse la clásica estructura social de la agricultura inglesa: terrateniente, terrazguero capitalista y jornalero. Este reconocimiento clariyidente de la necesidad de una «acumulación primitiva» hace de los economistas políticos, según palabras de Hobsbawm, «sin duda el primer ejemplo de una burguesía capaz de concebir en términos precisos sus propósitos y su función».

El legado de este reconocimiento, si tal es el caso, es muy importante. Partiendo de la descripción escocesa del proceso de creación de una agricultura capitalista, el capítulo que Marx dedica a la acumulación primitiva traza su modelo de la formación social apropiada a la agricultura capitalista, y de esta descripción históricamente contingente saca Lenin justificación para la «necesidad histórica» de la colectivización forzosa. Es decir, en 1775 es cuando se extingue la posibilidad teórica de una vía campesina hacia la modernidad, pese a que en Francia, los Países Bajos y Alemania se había demostrado que el desarrollo industrial puede apoyarse en los excedentes generados por la agricultura campesina.

A esta tesis de Hobsbawm, una tesis característicamente acerba, deberíamos preguntarle, ante todo, si el contexto social del atraso escocés constituía la razón de ser de la nueva economía política. Creo que aquí debemos distinguir entre economistas políticos como Hume y Smith y «reformadores» agrícolas como Sinclair y Anderson. Si bien los teóricos «puros» se ocupaban incuestionablemente de problemas escoceses y los «reformadores» eran teóricos avanzados por derecho propio, no deberían fundirse las intenciones intelectuales de los dos grupos. El proyecto intelectual de Hume y Smith no puede ser inferido de su indudable interés por el atraso escocés sin echar por la borda su filosofía moral, su jurisprudencia, su historia de la sociedad civil y sus teorías de la ciencia y el lenguaje. Insistían en

1. Tierra en tenencia conjunta y situada entre otras tierras. (N. del t.)



distinguir entre su proyecto, que era esencialmente especulativo, y los entusiasmos políticos a corto plazo de los reformadores, y de manera lúcida describían sus intereses en términos metropolitanos más que locales. Así, se ocupaban mayormente del contexto escocés en la medida en que les proporcionaba una mina de ejemplos caseros que ilustraban un proceso mucho más amplio: la aparición de la «sociedad comercial». El tercer libro de *La riqueza de las naciones*, que Brenner, Hobsbawm y otros ha aprovechado como manual de desarrollo económico, sin duda está pintado sobre un lienzo más grande. Es nada menos que un panorama histórico de la aparición de la sociedad comercial en Europa desde la caída de Roma. Llamar a *La riqueza de las naciones* «manual de desarrollo económico» es como decir que *El capital*, volúmenes 1 a 3 inclusive, es un libro de texto de economía: es confundir la parte con el todo.

Formularle estas objeciones a Eric Hobsbawm es algo injusto, puesto que su artículo no pretende ser una interpretación de la economía política escocesa, sino una aportación al «debate Brenner» en torno a las precondiciones sociales del desarrollo capitalista en la agricultura. Pero puede que otros estén tentados de ver en su artículo el ofrecimiento de un sustituto nuevo para el deteriorado concepto de la economía política como ideología de la paciente burguesía, en este caso, con una élite capitalista formada por la *gentry* en vez de la levadura burguesa. Esta explicación sociológica es insuficiente, no porque el problema de crear una agricultura capitalista en el seno de una sociedad atrasada no estuviera en el pensamiento de los economistas políticos, sino porque en su pensamiento había muchas más cosas.

(Entre paréntesis, yo no hablaría por la «autonomía relativa» de la reflexión teórica desde el contexto sociológico en cada caso. Todo modelo general de la sociología del conocimiento debe ser alterado, revisado y desechado si no funciona en ejemplos históricos concretos. En algunos casos, por ejemplo, los ideólogos contrarrevolucionarios del decenio de 1790, la señora Trimmer y Hannah More, eran de modo transparente y consciente de sí mismos las voces de su clase, «construyendo» esta voz durante el proceso de expresar las perogrulladas de su temor social. Los economistas políticos de Escocia, por otro lado, tenían tras de sí el prestigio institucional de las universidades escocesas y eran tratados como líderes de la buena sociedad, de hecho, como la fuente de la identidad cívica de la misma. Además,

alejados de las antinomias locales del debate político británico, y viviendo un período de estabilidad política después de 1745,<sup>2</sup> pudieron desarrollar un discurso especulativo libre en gran parte de contrapresión polémica. Desde esta posición de relativa autonomía social y distanciamiento político, sus teorizaciones, me parece a mí, pudieron desarrollarse con cierto grado de autonomía especulativa respecto de los prejuicios, trivialidades y exigencias ideológicas de su medio social inmediato.)

La segunda cuestión en torno al argumento de Eric Hobsbawm es si de los economistas del desarrollo, fueran los reformadores agrícolas escoceses o los economistas clásicos, puede decirse que insisten en el desposeimiento forzoso legal del campesinado. Después de todo, en esto consiste la acumulación primitiva. Para responder aproximadamente a esta cuestión habría que hacer una excursión por la historia social de la agricultura escocesa así como por la enorme producción de literatura «de reforma» surgida del siglo XVIII. Por no decir algo peor, no reúno las condiciones necesarias para hablar sobre estos temas, pero al menos puedo expresar algunas dudas acerca del argumento de Hobsbawm basándome en lo que he leído de la historia económica y social de la agricultura escocesa. La primera dificultad del argumento de Hobsbawm es que no especifica qué quieren decir los campesinos en su marco escocés. Por lo que puedo deducir de la labor de T. C. Smout e Ian White, a finales del siglo XVII ya había pocos campesinos que fuesen propietarios-ocupantes, exceptuando los *bonnet lairds*<sup>3</sup> del sudoeste en Galloway y las pequeñas granjas familiares de Aberdeenshire y el nordeste. Durante todo el siglo XVII se había registrado una expulsión muy lenta y desigual de subarrendatarios y una consolidación de los arrendamientos. El resultado de ello fue la creación de una estructura social de terrateniente-arrendatario-jornalero en muchas partes de las tierras bajas. Las leyes de *enclosure* fechadas en el decenio de 1690 ratifican un proceso que estaba en marcha desde hacía varias generaciones al mismo tiempo que fomentan su extensión. Así, si localizamos la transformación de la agricultura escocesa en el decenio de 1660, la aparición de una literatura de reforma en el de 1740 semejaría un intento de sistematizar y encapsular lo que venía llevándose a cabo poco a poco desde

2. Año en el que se produce una rebelión jacobita. (N. del t.)

3. Literalmente, 'señores de la gorra (escocesa)'. (N. del t.)

hacía algún tiempo. En la explicación de Hobsbawm las teorías del desarrollo se consideran como preparativos ideológicos del desarrollo; es igualmente posible verlas como ratificaciones ideológicas de un proceso glacial que ya estaba en marcha.

Si bien el ritmo del cambio agrícola se aceleró después de 1740, tanto a resultas de un naciente consenso ideológico a favor de las reformas como a consecuencia de la expansión de las oportunidades de mercado, la aparición propiamente dicha de una agricultura capitalista en Escocia es una transición señaladamente más pacífica que en los condados meridionales de Inglaterra. Aparte del levantamiento de 1724 en Galloway, fue relativamente escasa la resistencia colectiva al incremento de la liquidación de subarriendos, el cercamiento de pastos y la eliminación del *run-rig* y otras prácticas agrícolas comunales. Las víctimas clave del proceso fueron los pequeños subarrendatarios, cuya tierra fue consolidada y vuelta a arrendar a largo plazo a arrendatarios-empresarios. Sin embargo, tal como ha demostrado Tom Devine, las granjas mixtas, más pequeñas, de las tierras bajas registraron una demanda más estable y continua de la mano de obra que el laboreo del trigo, muy estacional, de la agricultura del sur de Inglaterra. A consecuencia de ello, los agricultores de las tierras bajas de Escocia no «eventualizaban» su provisión de mano de obra, prefiriendo dar pensión completa a sus servidores o tenerlos en *cottages* para tener garantizada una fuerza de trabajo durante todo el año. Si las víctimas de la «acumulación primitiva» escocesa eran los subarrendatarios, éstos no se rebajaron a formar parte de la reserva de mano de obra temporal, sino que optaron por una relación de empleo estable que seguía siendo compatible con el cultivo familiar a pequeña escala de parcelas.

El carácter gradualista de la transición escocesa se refleja en la misma literatura del desarrollo. Reformadores como Sinclair se opusieron a la eventualización de la oferta de mano de obra y arguyeron que los braceros de los *cottages* debían poseer siempre parcelas de 4-6 hectáreas para complementar sus ingresos en metálico. Sus crónicas de la fundación de una granja capitalista prestan atención a la extensión de la granja y la duración del contrato de arrendamiento más que el desposeimiento legal de los pequeños propietarios, por una razón muy buena: en los decenios de 1750 y 1760 había dejado de existir una estructura social de propietarios campesinos.

Así, en su estudio del desarrollo agrícola Smith sencillamente

daba por sentada la existencia de una estructura de terrateniente-arrendatario-jornalero. No localizaba su aparición en el presente inmediato, ni en la acumulación primitiva del pasado discernible, sino mucho más lejos, en la aparición de necesidades de lujo entre la clase terrateniente de los tiempos medievales. Este gusto por las «chucherías y baratijas», despertado por el contacto con artículos de exportación con los que comerciaban los mercaderes urbanos, obligó a los señores feudales a transformar una economía servil en una economía basada en las rentas en dinero. Así, pues, el mecanismo de cambio en la conversión a la agricultura capitalista consistió en la aparición de nuevas necesidades, despertadas por el contacto con el mercado urbano.

Lo que Smith no explicó, como ha señalado Robert Brenner, es por qué los terratenientes de Inglaterra y Escocia se vieron luego impulsados a iniciar la expulsión de los subarrendatarios, la concesión de arrendamientos de larga duración y la inversión en las tierras de sus propios dominios, en vez de limitarse a atornillar a sus siervos e incrementar sus rentas feudales. Empleando la útil distinción de Brenner, ¿por qué los terratenientes feudales de Escocia, ante nuevas necesidades de ingresos en dinero, optaron por «maximizar la producción» en lugar de «maximizar el excedente». En Escocia la extraordinaria influencia sobre los pequeños propietarios que confería el derecho feudal escocés hacía que la estrategia de la maximización del excedente resultase especialmente fácil. De hecho, a partir de un momento indeterminado de los siglos XVI y XVII, los señores de las tierras bajas empezaron a llevar a término una reorganización, inicialmente costosa y poco provechosa, de las relaciones sociales, para aumentar así la producción. La demanda de mercado de las ciudades no puede explicar esta elección trascendental, pues en la Europa oriental la presión de la demanda de mercado ejercida por el comercio de grano del Báltico la satisficieron los terratenientes polacos por el sencillo sistema de reimponer e incrementar las antiguas cargas feudales. En la Europa occidental la clase terrateniente parece haber optado por maximizar la producción. Si existían dos formas igualmente «racionales» para que los terratenientes respondiesen a nuevos incentivos económicos, sí, a decir verdad, una de estas formas era contraria al interés inmediatamente percibido del señor (esto es, inicialmente improductiva), no podemos «inferir» su respuesta del mero incentivo, sin caer en el economismo. El cambio de com-

portamiento económico del terrateniente escocés debemos localizarlo en alguna transformación más amplia de su perspectiva cultural hacia el empleo de tierra y mano de obra. Este cambio de mentalidad no hemos de buscarlo en el decenio de 1750, sino mucho más lejos, en los siglos XVI y XVII, si queremos comprender la aparición de los excedentes agrícolas que hicieron posible, no sólo que Escocia saliera del atraso, sino también la aparición de la misma literatura de «reforma» y el desarrollo de la ciencia secular de la sociedad entre la élite urbana.

## BIBLIOGRAFÍA

- Hobsbawm, E. H., «Capitalisme et agriculture: les réformateurs écossais au XVIII<sup>e</sup> siècle», en *Annales* (verano de 1979).
- Sinclair, John, *An account of the system of husbandry adopted in the more improved districts of Scotland*, Edimburgo, 1812.
- Smith, Adam, *The wealth of nations*, Libro III; trad. cast.: FCE, México, 1958.
- Smout, T. C., *A history of the Scottish people*, Londres, 1972.
- Whyte, E. N., *Agriculture and society in 17th century Scotland*, Edimburgo, 1979.

GARETH STEDMAN JONES \*

## RECONSIDERACIÓN DEL SOCIALISMO UTÓPICO

Al socialismo utópico raramente se le ha tenido en cuenta por sus propios méritos. Su mismo título sugiere una yuxtaposición a un sucesor «científico» y el enfoque general del tema (véanse, por ejemplo, Cole o Lichteim) lleva aún la impronta que por vez primera le pusieron en el *Manifiesto comunista* y *Anti-Dühring*.

La interpretación del «socialismo utópico» que hace Engels en *Anti-Dühring* se caracteriza por dos rasgos. 1) Subraya aquellos elementos del pensamiento de Saint-Simon, Fourier y Owen que se adelantan a las posiciones del socialismo marxista. 2) Define el «socialismo utópico» desde su comienzo como una ideología que corresponde a las aspiraciones de una clase inmadura: el proletariado. En la mayoría de las historias generales del socialismo se ha tendido a seguir esta línea de enfoque.

Una reconsideración del «socialismo utópico» lleva consigo la eliminación de los presupuestos teleológicos y reduccionistas que caracterizaban el enfoque de Engels. En vez de escoger ciertos elementos de interés para una teorización posterior y muy distinta del socialismo, al mismo tiempo relegando el resto a la «excentricidad» o «ingenuidad» individuales de los padres fundadores (Fourier, Owen), y en vez de suponer que desde el principio mostró una afinidad especial con el punto de vista de la clase obrera, debería hacerse

\* Gareth Stedman Jones es profesor universitario de historia en Cambridge y uno de los directores de *History Workshop Journal*. Autor de *Outcast London* (Londres, 1971); actualmente trabaja en una biografía de Engels. El informe del debate es de Hugh Cunningham.

un intento de establecer de nuevo la integridad del discurso «socialista» en su fase inicial, sin imponerle anacrónicamente preocupaciones posteriores. (La palabra «socialismo» la empleo aquí por comodidad, pues no entró a formar parte del lenguaje corriente hasta el decenio de 1830, cuando Saint-Simon, Owen y Fourier virtualmente ya habían completado su obra teórica.)

Sostengo que, a pesar de las diferencias manifiestas de pensamiento que había entre estos teóricos, a finales del decenio de 1820 y principios del de 1830 ya existía un sentido de plataforma socialista común que reconocían tanto los propios socialistas como sus oponentes. La finalidad del resto de este capítulo es desenterrar los presupuestos tácitos y explícitos que se unían para formar dicha plataforma. La mayoría de las historias del socialismo se concentran en las diferencias entre escuelas socialistas determinadas y sus cambios de año en año en materias de estrategia y tácticas. Lo que a mí me interesa es el problema inverso: las suposiciones subyacentes que distinguían a los socialistas de quienes no lo eran y lo que siguió siendo constante en tales suposiciones entre el final de las guerras napoleónicas y la revolución de 1848. Esta continuidad de suposiciones compartidas, pienso yo, se localiza mejor en la forma del razonamiento socialista que en el contenido cambiante de escuelas concretas de pensamiento socialista.

Empiezo con una comparación de las primeras obras sistemáticas de los tres fundadores: *Cartas de un habitante de Ginebra* (1802), de Saint-Simon; *Teoría de los cuatro movimientos* (1808), de Fourier, y *New view* (1812-1816), de Owen; y demuestro cómo se convirtieron en los documentos fundadores de los tres ramales principales de un movimiento socialista en Inglaterra y Francia hasta mediados del decenio de 1830. Ilustro la diferencia entre las teorías mediante el examen de las discrepancias entre los partidarios de las distintas tendencias cuando comenzaron a competir activamente unos con otros en las postrimerías del decenio de 1820. Estos desacuerdos no se reunían en torno a análisis rivales de la naturaleza del capitalismo, pues es un anacronismo suponer que les interesaba tal análisis, más bien se centraban en problemas religiosos y filosóficos (igualdad contra jerarquía, uniformidad humana contra diferenciación de tipos humanos, la velocidad de la transformación social, egoísmo o «devoción» —altruismo— como móvil principal del progreso humano y socialista, la relación entre el socialismo y la religión).

Trato de descubrir, debajo de estas discrepancias, presupuestos comunes:

1) Las tres teorías parten de la ambición de construir una nueva ciencia de la naturaleza humana.

2) Dirigen su atención hacia la esfera moral/ideológica como base determinante de todos los demás aspectos del comportamiento humano.

2) Lo que se ambiciona es convertir esta esfera en objeto de una ciencia exacta que resuelva el problema de la armonía social.

4) Cada una de ellas identificaba la *teoría* (no la clase o las prácticas del estado) moral, religiosa y política preexistente como el obstáculo principal a la realización de las recién descubiertas leyes de la armonía.

5) No se hace distinción alguna entre ciencia física y ciencia social, cada una de ellas ambicionaba ser el Newton de la esfera humana/social.

Estas similitudes demarcan lo que es relativamente constante en las numerosas variantes e híbridos de «socialismo» que surgieron entre los decenios de 1820 y 1840. Explican aspectos de la postura política del socialismo que parecen aberrantes si se interpretan como algún reflejo de un movimiento obrero, e iluminan la amplitud del abismo entre el socialismo preexistente y el materialismo histórico tal como evolucionó a partir de mediados del decenio de 1840.

Amplifico este análisis examinando cuatro rasgos importantes del análisis socialista en el período 1815-1848.

1) El idealismo constante de los conceptos socialistas de la historia.

2) La ausencia de una esfera de conflictos específicamente económica en su diagnóstico de la situación del momento.

3) A la luz de 1) y 2), su concepto del lugar de un movimiento obrero y de lucha de clases.

4) El peculiar entrelazamiento entre socialismo y religión que caracterizaba a todo el fenómeno del «socialismo utópico».

### 1. *Acerca de la historia*

Hago hincapié en la tendencia común a configurar la historia tomando por modelo el desarrollo del ser humano individual, tendencia



sumamente acentuada en Saint-Simon, cuya nueva ciencia de la «fisiología social» debería entenderse literalmente (por ejemplo, la Revolución Francesa como la crisis de la adolescencia, la fuerza y la explotación como la disminución gradual de la agresividad infantil, etcétera). De modo parecido, muestro cómo un idealismo de descubrimiento científico domina el tratamiento que efectúa Owen de la revolución industrial. En el caso de Fourier, pongo de relieve cómo es el modo del amor y de las relaciones amorosas, en vez de la producción, el que proporciona el principio determinante de cada fase histórica.

## 2. *La falta de un análisis específicamente económico*

Mi argumento general es que, si bien casi todos los comentarios críticos socialistas coincidieron en definir la competencia o el egoísmo como el rasgo esencial del presente, la competencia se consideraba un fenómeno ideológico con efectos económicos, más que un fenómeno económico con efectos ideológicos. La competencia gobernaba la economía, pero no nace de la economía, ni se limita a ella. El campo social es un campo de antagonismo entre hombre y mujer, rico y pobre, católico y protestante, nación y nación, hombre y hombre. La competencia es sólo la manifestación más notable de cómo la potencialidad humana en cada esfera se ve frustrada por instituciones e ideologías que promueven el individualismo. Asimismo, ninguna variedad de socialismo del período citado pone en duda la relación salarial. Dado que hay una suposición axiomática de armonía natural entre naturaleza y naturaleza humana, el problema del antagonismo y del mal se ve desplazado lejos de la esfera de la producción (la esfera de la interacción entre el hombre y la naturaleza) hacia las esferas de circulación, distribución, política, fuerza, ideología y moralidad (las esferas de la interacción entre hombre y hombre a través del medio de instituciones de creación humana). La crítica socialista de la economía política se concentraba precisamente en poner de relieve la imposibilidad de aislar una esfera económica claramente definida.

### 3 a. *Acerca de la clase obrera*

La actitud de la teoría primeriza ante el trabajador era distante y paternalista. Tanto Owen como Saint-Simon, antes de finalizar el decenio de 1820, centran su atención en la incultura de la clase obrera. Es la clase media (cuando no el propio soberano) como sector ilustrado de la población la más propensa a formar la vanguardia del progreso hacia el socialismo (debido a su nivel cultural). Después de 1830, a la clase obrera se la ve bajo una luz más esperanzada. El entusiasmo de la clase obrera por la cooperación podría presentarla como heraldo de una moralidad más pura (a juicio de Owen); o bien, a escala más amplia, los obreros y las mujeres, por tratarse de los grupos más oprimidos, eran propensos a adoptar la causa socialista, del mismo modo que los esclavos habían marchado a la cabeza del movimiento hacia el cristianismo. Dado que el advenimiento del cristianismo era el principal modelo alegórico de la llegada del socialismo, sin embargo, un movimiento de los oprimidos que constituirían lo más bajo de la sociedad no excluía la posibilidad de su promulgación última desde arriba (el emperador Constantino).

### 3 b. *Acerca de la lucha de clases*

Debido al carácter total de la teoría socialista, esto se contemplaba bajo una luz negativa. El socialismo era la causa de la humanidad, la armonía general entre todos y cada uno. La lucha de clases formaba parte del fenómeno de la competencia, la lucha por intereses materiales concretos e individuales. Sin embargo, había quienes, después de 1830, arrastrados por el peso del movimiento obrero, atribuían un significado más positivo a la lucha de los trabajadores. Esta lucha podía valorarse positivamente en términos socialistas si se demostraba, a un nivel más profundo, que la lucha material tenía un significado ideal y universal (en lugar de particular). Analizo algunos de los escritos de Leroux y del joven Marx para ilustrar este punto.

El problema de saber qué significado había que atribuir a la lucha de clases iba estrechamente ligado al problema de la «devoción» contra el egoísmo material como acicate de la acción. Demuestro cómo este problema lo resolvieron, en una dirección ideal y universal, los

owenitas (con la ayuda de la frenología), los saintsimonianos (mediante su división de la historia en épocas orgánicas y críticas); y, finalmente, el desacuerdo creativo que introdujo en los primeros debates de los socialistas alemanes a principios del decenio de 1840, debates provocados por el argumento de Lorenz von Stein (la primera fuente importante de información sobre el socialismo francés en la Alemania de 1842) en el sentido de que el comunismo no dependía de la fuerza de sus ideas, sino de las necesidades del estómago. Demuestro cómo trataron esta idea Marx, Engels y Hess en sus primeros escritos.

#### 4. *El problema de la religión*

Este problema no está resuelto de modo satisfactorio en las fuentes secundarias. Lo más frecuente es que *a*) la religión se trate como una embellecimiento externo del verdadero núcleo secular del pensamiento socialista (Stein, Engels, Cole, Lichtheim); o *b*) se vea como una coloración que dan al socialismo del período las aspiraciones aún semisecularizadas de sus adeptos; una especie de teoría de la modernización del socialismo utópico (véanse los estudios, por lo demás, excelentes, de los owenitas realizados por J. F. C. Harrison o los de C. Johnson sobre los partidarios de Caber); o *c*) se trate el socialismo como si fuera la última fase de una tradición milenaria cristiana que había aflorado a la superficie con Thomas Münzer en el siglo XVI (Henri Desroches).

En contra de *a* arguyo, basándome en las razones de índole general que acabo de esbozar, que uno debe tratar de analizar la teoría socialista del período como un conjunto integral en lugar de disolverlo arbitrariamente en elementos que miran hacia el futuro y superfluos. En contra de *b* arguyo que la religiosidad del socialismo del período no puede explicarse satisfactoriamente en términos sociológicos. Aunque es muy posible que un trasfondo religioso ilumine el tono religioso de las aspiraciones y el lenguaje de muchos partidarios del socialismo, no bastará para explicar la paradoja de los teóricos fundadores: de formación librepensadora, serenos y objetivos en su examen de los fenómenos religiosos y, pese a ello, comparando también su rango con el de Cristo y manifestando, explícita o implícitamente, que su pensamiento era de inspiración divina. Arguyo que

la religiosidad no era extrínseca sino inherente a la estructura del pensamiento socialista inicial. No era megalomanía personal o predisposición sociológica lo que empujaba hacia una religión del socialismo, sino la naturaleza y el objeto del pensamiento mismo. Como el socialismo afirmaba ser una ciencia de la naturaleza humana y haber resuelto el misterio de la armonía social y de la felicidad universal, afectaba directamente el territorio de la teoría moral preexistente: por excelencia, la iglesia cristiana. Como los fundadores del socialismo eran deístas y consideraban que las recién descubiertas leyes de la naturaleza humana eran leyes de Dios, no podían por menos de dar a entender una intimidad privilegiada con la mecánica de lo divino. Entonces podía verse a Cristo como el antepasado de su ciencia, a quien Dios padre no autorizaba, como dijo Fourier, a expresar, salvo en «forma de parábola», las verdaderas leyes de la naturaleza humana y por ende, la solución de la felicidad humana que debía ser fruto del libre albedrío de los seres humanos. Así, pues, en contra de *c* arguyo que el socialismo utópico era en verdad un movimiento religioso, pero no, en ningún sentido significativo, un movimiento cristiano. Se trataba de una nueva religión humanista, cuyo evangelio era la nueva ciencia. El socialismo no poseía ninguna crítica del estado y ningún concepto de una economía capitalista. Su ataque no iba dirigido contra las prácticas del estado o la clase gobernante, sino contra la teoría falsa, ignorante o alienada que supuestamente constituía la base de tales prácticas. El criterio que empleaba para enjuiciar era su conocimiento de la verdadera naturaleza del hombre, que excluía el pecado original y las leyes y la coerción basadas en él. Su verdadero enemigo era la Iglesia que había tergiversado el mensaje original de Cristo y, también en la práctica, los socialistas libraban sus batallas de modo más constante contra la Iglesia que contra el estado o una clase formada por capitalistas.

Una vez el «socialismo utópico» vuelva a definirse como una nueva «ciencia» del hombre y, del mismo modo, una nueva religión de emancipación humana, será posible colocar de nuevo en su sitio muchas cosas de la historia socialista que, de no ser por ello, parecen incoherentes, inconsecuentes o que no hacen al caso.

## COMENTARIO

*Socialismo utópico y análisis económico*

Cierto número de oradores pusieron en duda la importancia que Stedman Jones daba al socialismo utópico como fenómeno ideológico. Patricia Hollis arguyó que para los comienzos del decenio de 1830 el owenismo era un barril de salvado del que podían extraerse muchas cosas distintas. Que de dar importancia al pauperismo se pasara a darla al paro sugiere una interrelación compleja entre la economía y la sociedad en la evolución y el pensamiento del movimiento. Rosalind Delmar dijo que en Fourier hay una crítica del comercio como inductor al despilfarro, a la producción excesiva y a la crisis económica. Peter Sedgwick arguyó que, en comparación con Marx, puede que no se prestara atención a una base económica, pero que, si el punto de partida era el liberalismo de la Revolución Francesa, entonces aún resultaba más extraño ver la magnitud del análisis económico dentro del socialismo utópico. Andrew Spooner sugirió que otra forma de enfocar el contexto del socialismo utópico consistía en comparar su utopía con la utopía rival de los economistas políticos clásicos, en la que había una visión de la riqueza distribuida de manera general. Stedman Jones replicó que los owenitas en verdad se consideraban a sí mismo como materialistas y que en términos del siglo XVIII realmente lo eran. Pero no tenían un concepto materialista de la historia, ni hay en el socialismo utópico ningún sentido de una estructura económica como base de la sociedad y el comportamiento humanos.

*La relación entre socialismo utópico y socialismo científico*

John Brixton comentó que el socialismo de la Nueva Vida (*New Life socialism*) de finales del siglo XIX proyectaba ciertas dudas sobre la idea de que había una relación entre la inmadurez de la clase trabajadora y la formación del socialismo utópico. Denise Riley examinó la relación entre ciencia y socialismo y, sobre todo, cómo adquiriría respetabilidad un argumento al que cupiera calificar de «científico». Comentó de qué manera la antropología «científica» había tenido grandes repercusiones en el socialismo. Bob Young se mostró impresionado por las continuidades entre el socialismo utópico y el científico y observó que muchos de los que escriben sobre la sociedad,

no sólo socialistas, sino también conservadores, utilizaban metáforas fisiológicas.

### *Teoría y práctica*

Eddie Frow nos instó a contemplar el owenismo en la práctica, así como a examinar el contexto en que floreció. En Manchester y Salford el primer Owenist Hall se inauguró en 1835 y en 1840 se inauguró el mayor Owenist Hall del país. Sin embargo, hacia las postrimerías del decenio el owenismo había sido destruido. Muchos artesanos especializados, arguyó Eddie, tomaron de Owen algunas de sus ideas, pero también tenían otros sistemas de referencia.

### *El feminismo y los hombres*

Delmar comentó que gran parte del argumento feminista más vehemente procedía de hombres, por ejemplo, de Fourier y William Thompson. Barbara Taylor opinó que el motivo podía residir en parte en la presión que las actuales ideas de la masculinidad imponen a los hombres. La masculinidad, efectivamente, estaba en el centro de la ideología de la competencia a la que se opusieron los socialistas utópicos.

### *Feminismo y socialismo*

Las condiciones en que las feministas logran hacerse oír en los movimientos socialistas fueron objeto de mucho interés y especulación. Alex Hall apuntó la necesidad de comparar países y movimientos distintos. Ruth Frow llamó la atención sobre el hecho de que el feminismo fue en aumento hasta el decenio de 1840, pero que luego decayó. Relacionó esto con la huelga de 1842 en Inglaterra; los artesanos especializados y afiliados a sindicatos desempeñaron un papel destacado en dicha huelga y después de ella se concentraron en organizarse como sindicalistas especializados y dejaron de aceptar el feminismo. Barbara Taylor dijo que dentro del socialismo utópico había conflictos en torno a la función de las mujeres, por ejemplo, dentro del sansimonismo entre las mujeres proletarias y los líderes del funcionariado, y en el owenismo en torno al matrimonio. Sin embargo, el problema suscitaba escasas confrontaciones abiertas excepto en el movimiento sindicalista, donde un reducidísimo número de mujeres adoptaba una postura muy exaltada ante el derecho de las mujeres a organizarse. Ciertamente, en el seno del socialismo utópico las mu-

jeros tenían una función completa que desempeñan, por ejemplo, en la educación. Se reconoció que éste era uno de los temas más importantes abordados en la sesión.

### *Matrimonio*

Miriam Steiner arguyó que dar una visión romántica de los inicios del movimiento socialista presentaba peligros tanto para la clase obrera como para las mujeres, pues podía utilizarse para subvertir sus necesidades. En cierto sentido, arguyó, un rígido modelo de matrimonio como mercado y contrato ofrecía un potencial más igualitario que el socialismo utópico. Anne Bamfield dijo que dudaba de ello y llamó la atención sobre los comentarios ambiguos que sobre el asunto contiene el *Manifiesto comunista* y sobre la demostración por Mary Wollstonecraft de cómo se incumplían los contratos legales.

## BIBLIOGRAFÍA

- Cole, G. D. H., *A history of socialist thought: the forerunners, 1789-1850*, Londres, 1953; trad. cast.: *Historia del pensamiento socialista, I: Los precursores (1789-1850)*, FCE, México, 1962.
- Engels, Frederick, *Socialism, utopian and scientific*, en Marx-Engels, *Selected works*, Moscú, 1977; trad. cast.: *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Aguilera, Madrid, 1977.
- Evans, David Owen, *Social romanticism in France 1830-1848*, Oxford, 1951.
- Fourier, C., *La théorie des Quatre Mouvements*, en *Ouvres de Charles Fourier*, París, 1968.
- Gustave d'Eichthal: *a French sociologist looks at Britain... in 1828*, Manchester, 1977.
- Harrison, J. F. C., *Robert Owen and the Owenites in Britain and America*, Londres, 1969.
- Iggers, G. C., trad. y ed., *Doctrine of Saint-Simon, an exposition, 1st year, 1828-9*, Nueva York, 1958.
- Johnson, Christopher, *Utopian communism in France, Cabet and the Icarians, 1839-1851*, Ithaca, 1974.
- Lichtheim, George, *The origins of socialism*, Londres, 1969; trad. cast.: *Los orígenes del socialismo*, Anagrama, Barcelona, 1970.

*Ouvres de Saint-Simon*, Olinde Rodrigues, ed., París, 1841.

Owen, Robert, *A new view of society*, ed. G. D. H. Cole, edición Everyman.

—, *Report to the county of Lanark*, V. Gattrell, ed., Harmondsworth, 1969.

Pankhurst, R. K. P., *The Saint Simoniens, Mill and Carlyle*, Londres, 1957.



ALESSANDRO TRIULZI \*

## DESCOLONIZANDO LA HISTORIA DE ÁFRICA

¿Cuáles son las características originales de la historiografía africana? Simplificando, podríamos decir que son tres.

La primera se refiere a su naturaleza extremadamente contemporánea. No me refiero aquí al obvio interés contemporáneo de un continente que desde el decenio de 1960 nunca ha dejado de ser foco de la atención mundial y cuyas luchas —desde los primeros movimientos hacia el desarrollo económico hasta las luchas de liberación— nos han afectado a todos. Me refiero más bien a su impacto propiamente historiográfico, el cual ha impuesto una revisión de los esquemas conceptuales etnocéntricos y clasificatorios. Una reflexión sobre el África contemporánea confirma la insuficiencia de las tradicionales divisiones cronológicas, deficientemente adaptadas al progreso del desarrollo histórico extraeuropeo, y demuestra la extraordinaria continuidad entre el pasado precolonial y el presente poscolonial que es la piedra angular del actual debate africano. Los estudios clásicos de la sociedad africana precolonial (tales como los de Vancosina o Manacorda) atestiguan no sólo la amplitud de este debate, que es especialmente rico e innovador, sino también la necesidad de comprender los problemas de la historia africana contemporánea, sobre todo cuando, como ocurre hoy en día, las estrategias elegidas para el desarrollo económico y social están cada vez más ligadas a las estructuras de las sociedades tradicionales. Al mis-

\* Alessandro Triulzi enseña antropología en la Universidad de Nápoles. Ha vivido y trabajado en Etiopía y actualmente escribe un libro sobre la historia de dicho país a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX.

mo tiempo, la variedad de las nuevas formaciones políticas, sociales y económicas en el África contemporánea exige la reconsideración de sociedades «tradicionales» cuya complejidad y densidad humana rebasa con mucho la sencilla designación de «sociedad precapitalista».

La segunda característica, vinculada a la primera, se refiere a la naturaleza específica de la historia de África como disciplina que nació, y en ciertos sentidos se hizo adulta, en los márgenes entre la historia y las otras ciencias sociales. Después de una fase inicial de descuido, esto ha colocado a la historiografía africana en un marco interdisciplinario con sus propios métodos y medios de desarrollo.

La escasez de fuentes escritas que los historiadores tradicionales veían como principal obstáculo a la colocación de la historiografía africana entre las ciencias históricas ha obligado a los historiadores africanos a utilizar los métodos y resultados de las ciencias sociales, creando así una práctica interdisciplinaria que ha influido no sólo en la historiografía africana, sino también en la totalidad de la ciencia y la metodología históricas. Uno piensa en el extraordinario desarrollo de las fuentes orales en las que los historiadores africanos, siguiendo los estudios de Jan Vansina, han hecho magníficas aportaciones metodológicas y disciplinarias. Estas aportaciones, desde la base del crecimiento del interés por la historia oral, son importantes no sólo para el estudio de las llamadas sociedades ágrafas de África, sino también para el de las sociedades campesinas y obreras del Occidente industrializado.

Además, uno piensa en el desarrollo de disciplinas colaterales como la antropología, la lingüística o la arqueología a las que la historia de África ha aportado enfoques y métodos innovadores. Enriqueciendo así el debate en torno a un método interdisciplinario de investigación, que ya no consiste en combinaciones fortuitas y en la yuxtaposición de diversos resultados, sino en aportaciones de naturaleza orgánica como subraya la obra de Benedetto Manacorda. No hay duda de que es debido a esta colaboración con otras ciencias sociales, especialmente con aquellas que, como la antropología, se ocupan del estudio de las estructuras y la definición de leyes y procesos generales, que la historiografía africana, sobre todo en años recientes, ha abandonado los estrechos confines de la historia *événementielle* para abrazar un conocimiento de los grandes temas y procesos de la evolución histórica.

Una tercera característica se refiere a la pertinencia y, de hecho,

a la urgencia que comprender la historia de África tiene para las cuestiones del presente. La vitalidad del debate en curso nace de su constante interacción con la práctica social y política de los países africanos, entre la interpretación teórica y las características normativas, entre la historia y la sociedad. Esto es, nace del hecho de que en África, mediante la fusión de las clases intelectual y rectora y el drama objetivo de las decisiones que sus gobiernos se ven obligados a tomar cada día, raramente es posible abstraer los estudios de la realidad social circundante; hay menos tentaciones y menos posibilidad de confinar tales estudios a las restricciones de los círculos académicos y los institutos universitarios. En África, más que en cualquier otra parte, la ciencia jamás es abstracta y neutral, sino que se alimenta del contexto sociopolítico en el que crece y se desarrolla y, por consiguiente, tal vez más que en Europa, influye en dicho contexto y ayuda a articularlo. Este encuentro entre el debate historiográfico y la práctica social, característica constante de la disciplina, es pertinente no sólo para el historiador, sino, de forma aún más apremiante, porque contribuye a la determinación de las opciones sociales y culturales.

La historia de África nació tras un pasado estrechamente vinculado al período colonial y a la historiografía oficial de éste, con prejuicios adquiridos y difundidos incluso a nivel académico, y con unas suposiciones y una certeza disciplinaria eurocéntricas. Eran escasos los recursos con que contaban los primeros historiadores que se dedicaron al estudio científico de África: informes de los viajes de exploradores y misioneros, memorias y diarios de funcionarios coloniales que sólo contenían raras digresiones hacia el campo de la historia, y cierto número de estudios etnográficos y etnológicos de calidad pero a menudo vinculados a las necesidades administrativas de los colonialistas. Hasta este período —el decenio de 1950— la historia de África era en su mayor parte la historia de los europeos en África, una parte del progreso histórico y el desarrollo de la Europa occidental y un apéndice de la historia nacional de la metrópoli. Se decía en aquel entonces que África no tenía historia porque la historia empieza con la escritura y, por ende, con la llegada de los europeos. Así, pues, la presencia de éstos en el continente llegó a justificarse, entre otras cosas, por su talento para colocar a África en la «senda de la historia». Que la senda genuina fuera exclusivamente la europea era una suposición que pocos pa-

recían poner en duda, lo cual reflejaba la arrogante certeza del período colonial.

Una nueva historiografía africana nació a raíz de los movimientos nacionalistas de la posguerra. Obtuvo su fuerza tanto de un movimiento político indígena como de una cultura intelectual externa: la del socialismo europeo. Los primeros en cultivarla —la generación de los años cincuenta— eran espíritus independientes o disidentes de la izquierda europea, tales como Thomas Hodgkin y Basil Davidson, por ejemplo, que habían echado los dientes en conflictos armados —Davidson había combatido junto a los partisanos yugoslavos; Hodgkin había tomado partido, antes de la guerra, por la resistencia palestina y, más tarde, por el movimiento independentista de Argelia— y que era anticolonialistas vehementes. Se unió a ellos un pequeño grupo de investigadores africanos y algunos exiliados afroamericanos. Este grupo participó activamente en la labor educativa, cultural y política de las sociedades poscoloniales, como, por ejemplo, la Ghana de Nkrumah, de modo que desde el principio la investigación estuvo unida a cierto grado de participación activa en la reconfiguración de la realidad africana. Esta práctica de trabajar sobre el terreno ha sido un rasgo distintivo de los historiadores africanos, *historiens de plein air*, como más tarde los llamaría Hubert Deschamps.

Se ha dicho que esta primera fase ha tenido un carácter esencialmente «demostrativo» (Ranger): era necesario demostrar que la historia de África hubiera podido escribirse sin recurrir a los archivos coloniales, que era un tema dotado de plena dignidad académica y que existían fuentes documentales (orales y escritas) locales que podían compensar la ausencia de fuentes escritas o de archivos tradicionales. Hizo falta un redescubrimiento de la historia precolonial para que la antigua civilización saliera a la luz, para valorar de un modo distinto la cultura y el arte africano y para revelar el manto de los prejuicios europeos. Para cumplir este objetivo, por lo tanto, se juzgó que era suficiente excavar la superficie, encontrar los datos y acumular los hechos, acontecimientos y noticias que permitirían que la historia se escribiera por sí sola.

Fue un período de gran entusiasmo y a la vez de ingenuidad. Al recibir los primeros resultados y descubrimientos, la historia de África pareció ganar una legitimidad que los primeros años de la descolonización ayudaron a confirmar. Empezaron las primeras apor-

taciones importantes a la nueva historiografía africana: la del historiador nigeriano K. Onwuka Dikee (*Trade and politics in the Niger Delta*, 1956), a la que pronto siguieron las obras de Basil Davidson, Ivor Wilks y Thomas Hodgkin en Gran Bretaña, Jean Suret-Canale y Georges Balandier en Francia, a las que siguieron a su vez otros estudiosos de Europa, los Estados Unidos y en África, donde la escuela de Legon, en Ghana, o la de Dar-es-Salaam, en Tanzania, empezaron a producir su primera labor colectiva. Fue la época dorada de la historia africana. El *Journal of African History* en Londres y los *Cahiers d'Études Africaines* en París, ambos fundados en 1960, representaron el manifiesto y la vitrina de exposición de los iniciadores de la nueva disciplina.

La historia nacionalista de los años cincuenta y sesenta daba preferencia a los temas de la historia de África que se consideraban útiles para el desarrollo de nuevas estructuras estatales y que, por lo tanto, insuflaban vida histórica en el modelo de nación-estado que era la herencia del período colonial. Así, pues, los temas principales de los primeros historiógrafos africanos eran la historia de los estados precoloniales; su aparato burocrático e institucional, sus acontecimientos políticos y sus programas de expansión, la historia de los estados, las guerras, personalidades famosas, héroes culturales y dinastías locales que se proclamaban a sí mismas nacionales y, por ende, nacionalistas.

Nacida, de hecho, en el mismo período y concomitante con la independencia de países africanos, la «sociología del desarrollo» tenía una certeza y una ingenuidad aún más grandes; el bienestar económico y el «despegue» parecían ser una promesa y bastaba con seguir la ruta indicada por las democracias occidentales y delineada inteligentemente por el economista W. W. Rostow en *The stages of economic development* (1960), obra que a la sazón se consideraba la «Biblia del desarrollo», capaz de conducir al tercer mundo al radiante amanecer del «consumismo».

La teoría de la «modernización» tenía su equivalente en una historiografía liberal que interpretaba la totalidad de la historia de África bajo una perspectiva desarrollista. Según este criterio, la independencia a través de la descolonización era resultado de la «colaboración» entre Europa y África, los movimientos de independencia, por consiguiente, no nacían de la revuelta y la resistencia al colonialismo, sino en colaboración con éste. Así, los «resistentes» eran

en su mayor parte «románticos reaccionarios» (Robinson y Gallagher); perdieron porque no colaboraron con el colonialismo. Por otro lado, los «colaboradores» eran los «afortunados» (Oliver y Atmore), eran progresistas porque miraban hacia el futuro. La resistencia colonial se definía como «primitiva» e «irracional», la herencia del primer nacionalismo africano era la colaboración en vez de la lucha. La rebelión del Mau Mau en Kenia, reprimida sangrientamente por los ingleses, fue un testimonio típico; fue una forma irracional y sangrienta de protesta que no desplegó por anticipado ninguna de las formas de acción de los movimientos de liberación, no porque se la pudiera criticar por la ausencia de análisis políticos más allá de una explosión de ira y violencia, sino porque esta explosión se oponía en cierto modo a la «vertiente suave» del nacionalismo africano y al proceso de descolonización que entonces estaba en marcha, que era, y se deseaba que fuese, pacífico, cortés y, sobre todo, no violento.

A mediados del decenio de 1960 la historiografía liberal y la teoría de la modernización predominaban por doquier, y favorecían una descolonización ordenada, mediante el acuerdo en lugar de la lucha armada. Así, en la historiografía sudafricana, en el encuentro entre liberales y marxistas, prevaleció la tesis de los primeros a favor de un desarrollo gradual y una integración pacífica de los distintos grupos raciales de África del Sur. Según dicha tesis, desde el final del conflicto anglo-boer de 1899, la sociedad sudafricana ha visto el factor progresista (la minería y después el capital industrial sostenido por Inglaterra) imponerse al factor reaccionario (el capital agrícola) representado por los «Trekks» boers, cuya llama nacionalista había producido el sistema del *apartheid*, desviación y subproducto anormal de un sistema económico fundamentalmente sensato. Así, el extraordinario desarrollo económico de África del Sur llegó a verse como un proceso espontáneo, abstraído del contexto social, en el cual el espíritu emprendedor del *homo oeconomicus* sudafricano (blanco) se ha impuesto a la pasividad y el aislamiento de la sociedad tradicional, incapaz de adaptarse al mundo moderno. Las consecuencias políticas de esta tesis, llamada liberal, son conocidas; cuanto mayor era el desarrollo del sistema capitalista sudafricano, más se relegaba a un lugar secundario la cuestión racial, considerada como el factor principal del *apartheid*.

A finales del decenio de 1960 ambas versiones de la historia afri-

cana, la liberal y la nacionalista, fueron atacadas. Como antes, había un vínculo estrecho entre la teoría y la práctica, la labor histórica y los cambiantes contornos de la realidad política. Para entonces los países a los que las potencias imperialistas habían «concedido» la independencia empezaron a revelar su fragilidad estructural así como los fuertes lazos que los ataban al régimen colonial precedente. De hecho, los últimos años sesenta presenciaron la quiebra de las experiencias políticas de los estados africanos que acababan de alcanzar la independencia. La «década de desarrollo» decretada oficialmente por las Naciones Unidas, en la visión de un esfuerzo internacional hacia el progreso económico y social en el tercer mundo, se agotó en una multiplicidad de programas de desarrollo basados en los presupuestos de la economía neo-liberal, todos o la mayoría de los cuales fracasaron lamentablemente. África sufrió el trastorno de crisis continuas de inestabilidad política y depresiones económicas, resueltas principalmente por medio de golpes militares y una tendencia acentuada al autoritarismo, el centralismo burocrático y un rígido reforzamiento ejecutivo y de su capacidad de represión.

Al mismo tiempo empezaron a propagarse dudas cada vez mayores acerca de la capacidad del sistema capitalista como garantía del autodesarrollo en una sociedad cuyas interrelaciones históricas y culturales eran tan diferentes. La revisión crítica de la historiografía nacionalista y de sus presupuestos básicos iba unida a la crítica de las mismas propuestas de desarrollo inspiradas principalmente por Occidente. Llegó a establecerse un paralelo deliberado, como subrayado de mutuo acuerdo, aunque desde ángulos visuales diferentes, por parte de Manacorda, Hopkins, Ranger o Gentili, entre la creciente desafección de las masas africanas que ya no se sentían representadas por las «élites» de los años sesenta y el nacimiento de una historiografía radical que ya no volvía los ojos hacia la fe liberal o nacionalista en busca de la resolución de problemas nuevos ocasionados por la independencia.

Las dudas suscitadas por el desarrollo político y económico de África se reflejaron vivamente en el talante nuevo y más inquisitivo de los historiadores. La historiografía africana, según pudo verse, había abrazado la causa del anticolonialismo y la legitimación de las naciones estado recién independizadas a costa de una falsificación del pasado, reemplazando el África «salvaje» y primitiva de los historiadores colonialistas con un cuadro no menos simplifi-

cado de una sociedad «tradicional» intrínsecamente igualitaria y socialmente compacta, un *Africa felix* que había que contrastar con los tiempos tenebrosos y el salvajismo del colonialismo. La fase colonial no era la historia «verdadera» de África, sino sólo un intervalo artificial y molesto que había interrumpido momentáneamente, pero no roto, el lazo de continuidad entre los estados precoloniales y los posteriores a la independencia.

Por un lado se reconocía universalmente que el debate historiográfico había progresado mucho durante el decenio de 1960, mientras que por el otro este debate era objeto de críticas por ir excesivamente pegado al crecimiento y al potencial del nacionalismo cultural; en lugar de tener en cuenta las divisiones reales y funcionales de la sociedad, había ratificado la hegemonía de las clases rectoras que accedieron al poder después de la independencia (Atieno Odhiambo) y de esta manera servía para apoyar el nuevo consenso.

La adopción acrítica de semejante punto de vista por parte de algunos historiadores africanos llevó necesariamente, como se ha dicho, a una «visión puramente nacionalista» del pasado. Un pasado que con demasiada frecuencia se emplea para ratificar el presente y que, por tanto, ha sido transformado objetivamente en «un documento legitimador de los regímenes en el poder» (Ranger). En este sentido, la visión de un África precolonial mítica, sin conflictos, el *Africa felix* de los años sesenta, era no sólo la aplicación de la ideología a una visión del pasado, sino que instauraba un lazo de continuidad entre este pasado y sus descendientes directos; el «hombre nuevo» de la independencia. De este modo la historiografía nacionalista servía a los políticos bastante más que a los historiadores.

En relación con esta crítica fundamental, se hicieron nuevas preguntas a los historiadores africanos, preguntas que eran más embarazosas y entraron en la esencia del debate. ¿Qué repercusión había tenido la historiografía en la vida del pueblo, en los problemas del subdesarrollo, en la pobreza o atraso económico de la sociedad africana? ¿Qué importancia habían tenido las cuidadosas investigaciones de los historiadores en los estados precoloniales y sus glorias en comparación con la formación social y política de los nuevos estados? Tradición y modernidad: ¿estaban realmente tan separadas? ¿Y qué sentido tenían palabras como «modernización», «pro-



greso» o «desarrollo» si sólo se aplicaban a sectores limitados de la sociedad, si el continente en conjunto no hacía ningún progreso y la división entre élites y masas crecía de manera visible? Estas preguntas y otras parecidas tuvieron mucho que ver con el desarrollo del debate historiográfico porque plantearon la cuestión de la pertinencia de las disciplinas históricas en la llamada sociedad transicional.

Una segunda línea crítica en la historiografía africana la inauguró el ataque a la teoría de la modernización y la aplicación a los estudios del tercer mundo de las teorías marxistas del desarrollo desigual. Me estoy refiriendo al efecto de estudios como los de André Gunder Frank (*Capitalismo y subdesarrollo en América latina*), Arghiri Emmanuel (*El desarrollo desigual*) y Samir Amin (*Imperialismo y desarrollo desigual*). Estas obras abogaban por una relación precisa entre el desarrollo económico del centro (la metrópoli o ex metrópoli) y el subdesarrollo del campo (las primeras colonias, ahora estados «independientes»), estando éstos en función directa con la elevada tasa de desarrollo de los primeros.

La teoría de la dependencia o «desarrollo del subdesarrollo», que era una explicación racional, en términos económicos, de la «necesidad» de subdesarrollo en el tercer mundo, obtuvo un éxito fácil entre aquellos que en este período estaban convencidos de las contradicciones del sistema capitalista y de su verdadera relación con los problemas del hambre y del atraso económico. Para muchos fue una respuesta persuasiva a la cuestión del desarrollo y la transición. En términos del debate historiográfico, la teoría de la dependencia parecía ofrecer, y en realidad ofrecía, una clave para comprender la relación colonial entre centro y periferia y el sistema euroafricano de relaciones y condicionamiento. Sin embargo, pronto se vio con claridad, como subrayaron los historiadores y antropólogos de África, que tal teoría, asumida acríticamente e indebidamente generalizada, corría el riesgo de transformarse en una simple tautología, puesto que subestimaba las fuerzas de la reacción y la dinámica interna de la sociedad africana al reducir estos factores a un cometido pasivo como en el análisis de la antigua historiografía colonial.

De esta forma se reanudó el debate en torno al estado poscolonial y sus límites internos y externos, de la primera descolonización y sus fracasos, analizándose los procesos y mecanismos de

interacción entre las raíces estructurales del subdesarrollo y el dominio externo, no fueron sólo las formas y los métodos de control de este dominio los que se descubrieron, sino también la base que lo confinaba a una relación «contractual» (Mafeje) entre los dominantes y los dominados. Esto abrió el debate sobre el papel de los «auxiliares» (Leys) o «intermediarios» (Fanon) africanos burgueses del imperialismo externo. La economía política africana ya no se estudiaba como un tema inconexo adquirido y abstraído de su contexto social o internacional. Se revaloró con todo el peso de la tradición, del pasado precolonial y del condicionamiento del período colonial, el papel de la ideología y la transición al socialismo (Bénot).

La historia adquirió rápidamente importancia fundamental en el examen del «subdesarrollo», tanto por sus dimensiones prácticas (la naturaleza y los orígenes del subdesarrollo vistos como la clave de las opciones del desarrollo económico) como por sus consecuencias teóricas (el debate en torno a la sociedad precapitalista y sus etapas de crecimiento). De nuevo la historia se encuentra en el centro del debate como el punto de equilibrio para la investigación en busca del análisis correcto de la sociedad africana y de una comprensión más plena de sus mecanismos estructurales. Los estudios de sociología, política y economía habían demostrado la insuficiencia de la teoría de la modernización. Para entender los problemas del subdesarrollo hacía falta investigar las causas y no sólo las manifestaciones externas; es necesario recurrir al pasado para entender mejor el presente y poder intervenir en él. Así fue cómo volvieron a adoptarse los conceptos de pertinencia y funcionalidad para aplicarlos al estudio del pasado, pero esta vez con una significación distinta. La historia, en especial la historia económica y social, ya no se necesita para legitimar el estado poscolonial, sino para investigar las raíces del subdesarrollo que aflige a la mayoría de los países africanos. Como ha escrito recientemente Anthony G. Hopkins, ahora los historiadores se alían con los demás científicos sociales en la búsqueda de la misteriosa «caja negra» capaz de explicar por qué el avión de la teoría de W. W. Rostow se ha estrellado contra el suelo.

Una tercera línea de investigación histórica crítica la abrieron el estructuralismo marxista francés y el debate —iniciado por los antropólogos marxistas franceses— sobre la idea de que había un modo de producción «africano». Al principio el debate fue a nivel teó-

rico y basado en datos etnográficos, pero como se ocupaba esencialmente de los modos de producción precapitalistas, inevitablemente llevaba implícita una dimensión histórica. A este debate se anticipó la labor del sociólogo francés Balandier en su *Anthropologie politique* (1967) y fue desarrollado sobre todo por la escuela francesa de antropólogos económicos: Meillasoux, Rey, Terray, Godelier. Entre los marxistas el debate se inició con una serie de artículos en la revista teórica *La Pensée* e hizo las veces de punto de reunión de algunos de los espíritus críticos y abiertos afiliados al Partido Comunista francés o próximos a él, poniendo en duda arraigadas ortodoxias marxistas en un intento de alinear el debate teórico con sus propias investigaciones. El debate fue importante no sólo para una comprensión más profunda de la naturaleza de las sociedades tradicionales, sino, además, por sus consecuencias teóricas y el vínculo inmediato que ofrecen éstas con la comprensión de las raíces y las contradicciones del subdesarrollo. Es interesante observar que este debate lo fomentaron inicialmente no los historiadores, sino los antropólogos y los economistas; esto es, los que trabajan en el campo del análisis y la interpretación del África contemporánea. Ellos contribuyeron al crecimiento de la conciencia y del conocimiento de los elementos de los hechos actuales en el debate historiográfico con resultados influyentes a muchos niveles. La joven historiografía radical africana (Atieno, Adhiambo, Depelchin) se alió rápidamente con estos estudios, en la defensa de la historia como ciencia social por excelencia y, como tal, «un instrumento esencial para la explicación de la dinámica temporal de fenómenos y problemas reales y para la formulación de criterios para la intervención» (Manacorda). La hipótesis básica de esta escuela y elemento principal del nuevo debate fue la restitución de una dimensión del tiempo al análisis de los fenómenos económicos y su examen no por medio de teorías abstractas, sino en el contexto de una totalidad de relaciones sociales, tal como se usa en la determinación de la historia.

De las aportaciones y correcciones que trajo la escuela de antropología económica de inspiración marxista, nacieron indicios para la investigación adaptados para el examen de la extrema complejidad y el dinamismo interno de las estructuras sociales. Un análisis que ya no es a nivel puramente etnográfico, sino en una dimensión más amplia que daba nueva vida historiográfica al estudio de la sociedad precolonial. En especial, el análisis de la estructura econó-

mica hace que la dicotomía sustantivista entre las llamadas sociedades de mercado y de no mercado vuelva a ser objeto de estudio, ensanchando el análisis sobre la circulación y distribución de bienes a otro análisis más fecundo: el de la producción y la reproducción de las condiciones materiales de la existencia. El examen de métodos de producción, que parecía limitado a un análisis mecánico derivado de la adopción acrítica de modelos marxistas, se vio igualmente enriquecido para revelar, por un lado, su aplicación limitada a la situación africana y, por otro, sus valores interpretativos si no su diferenciación terminológica y conceptual. Es sobre todo la importancia que se da a las estructuras principales de las sociedades tradicionales lo que ha hecho explícitos los mecanismos de control social y las desigualdades de la sociedad tradicional, la menor de las cuales no es la que existe entre los sexos. Estructuras como las de la tenencia de la tierra y el parentesco ya no se veían, como en la etnología clásica, como factores ahistóricos, sino como el fulcro principal de la cultura material, las relaciones sociales de producción y el cambio histórico.

El debate, que sigue siendo un debate abierto en torno a los modos de producción precapitalistas, ya ha producido notables aportaciones tanto al método como a la interpretación histórica. Sobre todo, ha estimulado una nueva relectura crítica de las categorías analíticas marxistas sobre una base menos etnocéntrica. Las «leyes del desarrollo» obtenidas de Europa ya no se imponen arbitrariamente a fenómenos que requieren que se les entienda en su especificidad; y el marxismo —en manos de los antropólogos económicos franceses— aparece como método en lugar de como proveedor de un esquema explicativo para todo uso y hecho de antemano. Se ha demostrado que el método inductivo de análisis social es absolutamente indispensable: las formulaciones generales sólo pueden hacerse después de un examen riguroso y atento de lo concreto. Finalmente, en lo que concierne a la historia africana, pueblos y sociedades a los que se les negó una historia, en el apogeo del estructural-funcionalismo (representado, en Inglaterra, por la antropología de Malinowski y Radcliffe-Brown) y que fueron objeto sólo de estudios etnográficos y antropológicos —como ocurrió con la visión intemporal de la sociedad de los nuer, de Evans-Pritchard— han visto cómo se les devolvía la historia. Se ha abierto el camino para

alcanzar una comprensión más plena, más histórica de estas sociedades.

Desde el punto de vista de su contenido, el debate sobre la sociedad precolonial ha estimulado una revisión crítica de muchos temas que eran caros a la historiografía africana inicial y, al mismo tiempo, ha abierto temas nuevos. Así, a los escritos nacionalistas de la resistencia anticolonial los ha enriquecido el análisis de la formación de clases en los movimientos de resistencia (Depelchin), del cometido que desempeñaron las clases subalternas en tales movimientos (Isaacman) y del carácter antiopresivo y antiautoritario, además de nacionalista, de tales movimientos (Thornton). El análisis de los regímenes minoritarios blancos del África meridional quedó igualmente despegado tanto de la posición liberal como de la tesis del «colonialismo interno» que veía África del Sur como una «colonia» (los africanos) dominada por la «metrópoli» (la minoría blanca) contra la que inevitablemente se rebelaría la población negra.

El debate sobre el estado y sobre la transición cobró nuevos ímpetus a raíz de la liberación de las colonias portuguesas. La forma y los objetivos de esta lucha indujeron a realizar un amplio examen centrado en el significado y el peso político de lo que se dio en llamar «la segunda independencia» de África. El interés y la pertinencia contemporáneos de este debate provienen menos de un interés externo por la historia inmediata que de la revalorización deliberada de la historia que llevaron a cabo los principales líderes del movimiento de liberación. Contribuyeron a desmitificar la visión acrítica del pasado y basaron sus pretensiones de independencia en una reconstrucción de las relaciones de producción y de las estructuras sociales precolonialistas vinculada a un análisis de las condiciones socioeconómicas dentro de las cuales y contra las cuales actuaban las luchas de liberación.

La historia africana nació y se crió en un clima de acción y movimiento en cuyo seno el encuentro de la teoría y la práctica fue un elemento real y esencial del propio debate y no un hecho externo. Esto sigue siendo muy cierto hoy en día, cuando hay un intento general de conceptualizar los rasgos originales de las sociedades africanas en conjunto. En una línea, el debate se mueve de una reconstrucción cronológica y de unas limitaciones territoriales a favor de un enfoque temático y comparativo, como ocurre en el debate sobre los «modos de producción» africanos; en otra, la in-

vestigación histórica está subvirtiendo todo el concepto de sociedad «tradicional». Los historiadores africanos toman partido, pero no rehúsan adoptar una posición crítica ante los cambiantes acontecimientos políticos y sociales de su tiempo, sino que más bien encuentran en ellos un estímulo al examen de conciencia y a buscar con mayor intensidad una verdad histórica más grande. El debate sobre los temas que se comentan en este artículo sigue desarrollándose, con cuestiones teóricas y conceptuales inseparablemente vinculadas a la labor investigadora empírica. Los historiadores marxistas de África rehúsan imponer complicados esquemas teóricos extraídos de otra parte a las situaciones, históricamente muy distintas, que se les pidió que explicasen. Al mismo tiempo, no temen entablar diálogo con otras disciplinas —como, por ejemplo, la antropología económica— o comentar su labor en relación con las cuestiones más amplias de la teoría social.

## BIBLIOGRAFÍA

El presente artículo se basa en mi introducción a un reciente volumen de ensayos de historia africana: A. Triulzi, ed., *Storia dell'Africa a sud del Sahara*, primera parte, *Il mondo contemporaneo*, vol. IV, La nuova Italia, Florencia, 1979. Los nombres entre paréntesis de unos cuantos autores que aparecen en el texto (B. Manacorda, T. O. Ranger, A. G. Hopkins, A. M. Gentili, Y. Bénot, L. Passerini) se refieren a sus respectivos ensayos en el volumen citado. También se ha hecho alusión a las obras siguientes:

- Ajayi, J. F. A., «Colonialism: an episode in African history», en T. O. Ranger, ed., *Emerging themes in African history*, Londres, 1968.  
Atieno-Odhiambo, E. S., *The paradox of collaboration and other essays*, Nairobi, 1974.  
Cliffe, L., «Decolonizzazione e neocolonialismo», en A. Triulzi, ed., *Storia dell'Africa a sud del Sahara*, Florencia, 1979.  
Davidson, B., *Alle radici dell'Africa nuova*, Intervista di A. Bronda, Roma, 1979.  
Depelchin, J., «Toward a problematic history of Africa», en *Tanzania Zamani*, Dar es-Salaam (1 de enero de 1976).

- First, R., «Regimi coloniali dell'Africa australe», en A. Triulzi, ed., *Storia dell'Africa a sud del Sahara*, Florencia, 1979.
- Gentili, A. M., *Elites a regimi politici in Africa occidentale*, Bolonia, 1974.
- Hodgkin, T., «Where all the paths begin», en C. Fyfe, ed., *African studies since 1945: a tribute to B. Davidson*, Londres, 1976.
- Hopkins, A. G., «Clio antics: a horoscope for African economic history», en C. Fyfe, ed., *African studies since 1945: a tribute to B. Davidson*, Londres, 1976.
- Isaacman, A., «Resistance and collaboration in Southern and Central Africa», en *International Journal of African Historical Studies*, 1 (1977).
- Leys, C., *Underdevelopment in Kenya: the political economy of neo-colonialism, 1964-1971*, Londres, 1975.
- Mafeje, A., «Neo-colonialism, state capitalism or revolution?», en P. C. W. Gutkind y P. Waterman, eds., *African Social Studies. A Radical Reader*, Londres, 1977.
- Oliver, R., y A. Atmore, *Africa since 1800*, Cambridge, 1967.
- Passerini, L., «Il dibattito sulla storia dell'Africa portoghese: recenti contributi», en *Rivista di Storia Contemporanea*, 3 (1972).
- Ranger, T. O., «Towards a usable African past», en C. Fyfe, ed., *African studies since 1945: a tribute to B. Davidson*, Londres, 1976.
- Robinson, R., y J. Gallagher, *Africa and the Victorians. The official mind of imperialism*, Londres, 1961.
- Thornton, J., «The state of African historiography», en *Ufahamu*, 2 (1973).
- Wolpe, H., «The theory of internal colonialism: the South African case», en I. Oxaal, T. Barnett y D. Booth, eds., *Beyond the sociology of development*, Londres, 1975.

MICHAEL IGNATIEFF

## MARXISMO Y ECONOMÍA POLÍTICA CLÁSICA

He oído a economistas socialistas, a los que respeto, decir que la mejor historia de la economía política sigue siendo *Teorías sobre la plusvalía*, de Marx. Dado que el mensaje de este artículo es que tenemos más que temer, intelectualmente hablando, de las ortodoxias de nuestros amigos que de los halagos de nuestros enemigos políticos e intelectuales, debo decir que la devoción filial hacia Marx como historiador del pensamiento económico es tal vez el obstáculo más considerable a una comprensión socialista de la economía política. Incluso puede decirse que Marx, de hecho, no tuvo nada de historiador del pensamiento económico, si por tal entendemos alguien que trata de reconstituir proyectos pasados de especulación en la integridad plena del medio ambiente y las intenciones de sus pensadores. Al escribir *Teorías sobre la plusvalía*, Marx trabajaba como teórico económico, no como historiador, como creador pro-teico de lo nuevo en vez de arqueólogo de lo viejo. No tenía la menor intención de reconstituir teorías viejas. Su propósito era registrar un vertedero de antiguos encuentros con un problema a fin de volver a casa con ladrillos, cristales y marcos de las ventanas para construir una nueva casa de teorías. Todos hemos salido ganando por el hecho de que el encuentro de Marx con su herencia intelectual en economía política no tomase la forma de una erudición al estilo de McCulloch, pero decididamente no podemos tomar la práctica histórica de Marx como modelo de la nuestra si abrigamos el propósito de entender, en sus propios términos, cómo y por qué Smith, Hume, Quesnay y Steuart fueron capaces de crear, desde dentro de las antiguas disciplinas de la jurisprudencia y la fi-



lososofía moral, una ciencia del hombre capaz de proporcionar la comprensión sistemática de la «sociedad comercial».

En este punto debería hacer una distinción entre los encuentros con la economía política que son apropiados para un teórico económico y los que lo son para un historiador. Me dirijo únicamente a los historiadores, no, por ejemplo, a aquellos que han tratado de infundir nuevo vigor a la teoría económica marxista mediante la inmersión en el problema ricardiano de la transformación. No puedo decir si este encuentro producirá algo más que un escolasticismo políticamente inutilizable, pero desde un punto de vista metodológico, un historiador no puede poner objeciones válidas. Porque los propósitos e intenciones de la lectura de los textos clásicos consisten en agudizar y refinar la comprensión contemporánea del significado filosófico y económico del «valor». No consiste en explicar las condiciones, sociales e intelectuales, que hicieron posible la creación histórica de este discurso del valor. Ésa es la misión de los historiadores y no la del teórico.

Sin embargo, hay que decir que los teóricos económicos socialistas utilizan los textos clásicos de una manera que tiende a imposibilitar una fuente potencial de renovación para la economía marxista. Al suponer, por ejemplo, que *La riqueza de las naciones* está dentro de los mismos límites que la economía moderna, algunos economistas marxistas se privan del placer de descubrir que los límites que Smith trazó para la «economía» eran muchísimo más amplios que los nuestros propios. Para Smith y, a decir verdad, para todos los filósofos escoceses la economía política no era sencillamente un modelo de las leyes del equilibrio del mercado, sino también una historia de la sociedad civil, una sociología histórica del proceso de crecimiento («el progreso de las artes y las manufacturas»), una teoría del gobierno en su relación con las leyes de la sociedad civil y una teoría de política fiscal y económica. Utilizando el lenguaje moderno, diremos que la economía política pretendía expresar la interrelación de la forma de gobierno, la economía y la sociedad, una interrelación que nosotros tratamos ahora de comprender en los campos divididos de la sociología, la economía, la psicología y la historia que han aparecido como los fragmentos balcanizados producidos en la disolución del proyecto dieciochesco original como ciencia de la sociedad. Es evidente que esas facultades «radicales» de economía que en los Estados Unidos empiezan a rebautizarse con

el nombre de «departamentos de economía política» pretenden reconstituir aquella unidad desaparecida de la política y la economía como disciplinas y, al hacerlo, eliminar la idea de que el mercado es una esfera autónoma estorbada por intervenciones políticas contingentes. Uno se pregunta si ellas, y nosotros, irán más lejos e incluirán la psicología social y la filosofía moral (los otros elementos del proyecto dieciochesco) en una economía política capaz, en su articulación interdisciplinaria, de comprender la interrelación del cambio histórico.

La consecuencia de esto es que un encuentro con la ciencia dieciochesca de la sociedad equivale a experimentar de manera constante la estrechez y la incoherencia fragmentada de las ciencias sociales que la reivindican como antepasada. Desde esta perspectiva, el problema histórico, al pensar en la economía política, reside en explicar la progresiva disgregación del proyecto teórico inicial. Ésta es una tarea que se nos presenta a todos, pero incluso un reconocimiento inicial sugiere que a las dos generaciones de la muerte de Smith la historia de la sociedad civil había echado por la borda, dejando una economía que reposaba, de forma cada vez más precaria, en una psicología natural de propensiones ahistóricas al trabajo y a la autosuperación. Por razones que aún no entendemos, parece que la explicación ricardiana del modelo de mercado exigió que de la economía propiamente dicha se separara aquel sentido comparativo e histórico de la interrelación entre costumbres, modos de subsistencia, política y propensiones humanas que caracterizaba a la ciencia social de Smith. Al mismo tiempo, una psicología y una ética que en manos de Smith habían sido el *locus* de una profunda investigación de la base moral y motivacional del comportamiento económico volvieron a las tradicionales tareas epistemológicas de la filosofía moral. La historia que tenía sistemas interrelacionados de autoridad y sistemas económicos se escindió en la antropología de Morgan, la sociología de Spencer y la historia política de Macaulay. Este proceso de fragmentación y diferenciación es *terra incognita* para mí, al menos, pese a los esfuerzos precursores y penetrantes de Burrows por comprenderlo. Pero antes de abordar la historia del proceso deberíamos despejar una suposición inicial. Esa suposición, una especie de parsonianismo tácito, es que la definición cada vez más consciente de sí misma y rigurosa de los límites entre las disciplinas ayudaba a perfeccionar la eficiencia conceptual y los ru-

dimentos científicos, en términos metodológicos, de sus conclusiones. Sencillamente no podemos enfocar la historia de las ciencias humanas en términos de esta suposición funcionalista según la cual las cosas han estado mejorando, y volviéndose más eficientes, desde el siglo XVIII. El carácter proteico del proyecto dieciochesco debe descartarse por ser únicamente una primera aproximación inexperta, a costa de una verdadera autosatisfacción, a los muros que obstaculizan nuestros intentos de hablar juntos como historiadores, sociólogos, psicólogos y economistas.

Tal vez un ejemplo de la práctica teórica dieciochesca ayudaría a ilustrar el empobrecimiento que ha seguido a la fragmentación de la ciencia social contemporánea. En años recientes ha pasado a ser una importante lucha teórica, evidente de modo esencial en el movimiento feminista, el volver a percibir la sexualidad como una relación de autoridad social y económica, esto es, partir de una concepción estrechamente psicológica del sexo como impulso, entender el sexo como una relación social cuya historia social se inscribe en la historia de los modos de producción, sistemas de autoridad e imágenes culturales de poder y deseo. La lucha en pos de esta comprensión sistemática nos ha obligado a escalar los muros que han aislado el psicoanálisis de la historia, la sociología y la economía.

Dado el esfuerzo inmenso que nos ha costado alcanzar esta comprensión, puede resultar extraño volver a la economía política escocesa del decenio de 1770 y descubrir en, por ejemplo, *Origin of ranks*, de John Millar, una historia económica de las relaciones sexuales que intentaba investigar el entrelazamiento del deseo sexual y acumulativo y la corrupción de la necesidad sexual por el individualismo adquisitivo en las sociedades comerciales. Dentro de la historia marxista de la ciencia social a Millar se le ha considerado, sobre todo por parte del profesor Meek, como un portador presciente de la interpretación económica de la historia. En esta práctica vagamente condescendiente de entregar premios a nuestros antepasados teóricos, la historiografía marxista reproduce fielmente las lecturas teleológicas más inútiles que encontrarse puedan en, pongamos por caso, la historia del pensamiento económico de Schumpeter. La lectura de Meek es inútil porque ha incrementado activamente nuestra dificultad para observar aquellos pasajes en los que Millar pone de relieve la determinación política de lo económico y el papel contingente pero decisivo que el liderazgo carismático, el carácter

y las costumbres nacionales han interpretado en la desviación del desarrollo económico de su curso «natural».

Millar era un pensador más sintomático que original, pero incluso un encuentro con su obra plantea la cuestión de cómo los elementos de una comprensión interdisciplinaria del deseo humano fueron fragmentados, a lo largo de los dos siglos siguientes, en compartimentos contra los que ahora tenemos que luchar en nuestras propias mentes. Las lecturas teleológicas, sean de índole marxista o schumpeteriana, rechazan efectivamente el uso de la teoría pasada como atalaya desde la cual criticar y renovar la ortodoxia presente. Y la historia de la economía política, al igual que la historia de cualquier ciencia social, constituye un anticuarianismo inútil aunque seductor si su reconstrucción de los desaparecidos terrenos del debate no nos ayuda a ser conscientes de nosotros mismos acerca de los límites intelectuales que constriñen subliminalmente nuestras imaginaciones analíticas.

Debo decir que no sé qué interpretación debería colocarse en el lugar de estas teleologías falsas y no quisiera abogar por una lectura de la historia en términos de una caída unilineal desde la gracia dieciochesca. A decir verdad, puede que la cuestión clave sea por qué la ciencia social del siglo XVIII germinó la semilla de su propia disgregación. Se ha dicho con frecuencia, del modo más estupendo por Halévy, que la instauración fisípara de la política, la economía y la sociología como terrenos independientes se remonta a la aserción por los economistas políticos escoceses de la autonomía relativa de las leyes del mercado y de la sociedad civil respecto de la política. Se afirma que «el descubrimiento de los mecanismos autoequilibradores del mercado» resultaron fatales para la posterior comprensión de la interrelación de la forma de gobierno, la economía y la sociedad. Pero, de hecho, todavía hemos de determinar lo que realmente afirmaron Smith, Hume, Millar y Ferguson acerca de la articulación entre la forma de gobierno y la economía.

Una comprensión verdadera de la teoría de la política de Marx puede sentarse en la comprensión de la misma articulación. Un ensayo reciente de un sindicalista socialista francés, Pierre Rosanvallon, ha argüido que Marx heredó de la economía política la utopía de una sociedad civil capaz de funcionar sin intervención política y que su sociedad posrevolucionaria, más allá del antagonismo de clase, estará más allá de la política. Sin ningún conflicto de naturaleza

colectiva que juzgar, la política se transformaría en la administración de las cosas. Rosanvallon afirma que la utopía marxista es, de hecho, un espejo de la utopía capitalista de una autorregulación, un mercado autosubsistente, sostenido por una superestructura política limitada a la administración de la justicia y el mantenimiento del orden. Ambas utopías se cierran fatalmente a la política, a las necesidades a veces sórdidas de un mecanismo para expresar y conciliar los conflictos que surjan en el seno de la sociedad civil.

La cuestión de la teoría de la política de Marx es un asunto de verdadera importancia, ya que, de hecho, puede que el comportamiento posrevolucionario de Lenin y Stalin con respecto a la oposición política y social encontrase una justificación ideológica en los textos del maestro. No tengo suficiente competencia para comentar esta cuestión. Pero vale la pena señalar, en lo que se refiere a la concepción de lo político por parte de la economía política, que el argumento de Rosanvallon confunde a Smith con Godwin y Paine. Es en la teoría política del jacobinismo y en la *Political justice* de Paine, y no en *La riqueza de las naciones*, donde uno encuentra el argumento de que la sociedad civil podría subsistir sin el estado. Si bien se inspiraron en Smith, tanto Godwin como Paine no prestaron atención a aquellos pasajes de su historia de la sociedad civil en los que la instauración de un «gobierno regular» se presenta como condición crucial para la creación de mercados y la mejora de las costumbres. Ni se la prestaron a los pasajes del Libro V que, al dar al gobierno autorización para intervenir con el fin de proteger al pueblo contra los efectos «morales» de la división del trabajo, sancionan efectivamente todo el aparato del estado intervencionista liberal. En su estudio del monopolio, además, Smith pone el dedo precisamente sobre aquellos conflictos entre intereses privados y el bien público que un estado tendría que resolver en la sociedad civil. Si bien en *La riqueza de las naciones* no parece haber un argumento en favor de la autonomía de lo económico respecto de lo político sí hay un argumento epistemológico bastante poderoso sobre la incapacidad de cualquier autoridad soberana para disponer del conocimiento social necesario para la dirección autoritaria de la sociedad civil. La creencia de Smith en los principios de la ley natural no le permitía dudar de la existencia de un bien público. Pero negaba insistentemente que cualquier conjunto de hombres o forma de autoridad política pudiera obtener un mono-

polio del conocimiento del bien público. La única garantía pasablemente adecuada de liderazgo político efectivo era la rivalidad en el mercado de cargos políticos, rivalidad sostenida por una rápida circulación de la riqueza. En James Steuart y en Dugald Stewart uno encuentra también el argumento de que las actividades del gobierno deberían ser constreñidas por el conocimiento de las «leyes de la economía política».

Esta explicación ya simplificada de la doctrina escocesa sugiere que fórmulas como la determinación económica de la política o la autonomía de la sociedad civil no sirven para describir adecuadamente una teoría que insistía en la función del gobierno como encargado de hacer cumplir las reglas de la justicia en la sociedad de mercado, pero que afirmaba simultáneamente que el gobierno carecía de base epistemológica para la concertación, planificada socialmente, del mecanismo individual del mercado. No sé cómo llamar a la sutil articulación de la forma de gobierno y de la economía que resultó de ello, pero no me sirve el modelo, propuesto por Rosanvallon de un mercado situado más allá de la política.

Habría que decir aquí que la articulación de la relación entre la sociedad, la forma de gobierno y la economía era el objetivo teórico primario de la economía política escocesa. Si no fuera por la implacable reducción de la economía política a «economía» que efectuaban los historiadores de esta disciplina, no haría falta insistir en este punto. Existía ya, en la obra de los aritméticos políticos de finales del siglo XVII y de los «mercantilistas posteriores», una comprensión clara del funcionamiento de los mercados de dinero y del comercio internacional. La tarea de la economía política escocesa consistía en integrar los modelos de mercado en una teoría social de conjunto que proporcionase una anatomía crítica de la naciente «sociedad comercial». Y en este proyecto la cuestión más difícil era redefinir el propósito de la política a la luz de una comprensión histórica de la ley de las consecuencias involuntarias, esto es, que la sociedad comercial no había cobrado forma con una acción concertada, colectiva, sino de un movimiento, parecido al de un glaciar, de voluntades individuales no coordinadas que estaban empeñadas en perfeccionarse. Asimismo, no puedo decir que entiendo del todo la relación entre su teoría de la política y sus historias de la sociedad civil, pero sí sé que la relación debe ser entendida endógenamente, esto es, dentro de sus propios términos

teóricos, en vez de exógenamente, como un agrupamiento de piezas de repuesto intelectual para el servicio de una clase en ascensión. Dicho de otro modo, la historia de la economía política no puede escribirse como la historia de la ideología burguesa. La tendencia a hacerlo así, cuyo ejemplo más reciente es la obra de Therborn, ha salido, al menos en parte, de una confusión entre la cuestión de las intenciones de los teóricos y las aplicaciones a que se destina la teoría.

Sobre la cuestión de la aplicación, no hay ninguna duda de que las doctrinas de la economía política, en especial la teoría del fondo de los salarios, y la idea más general de que el equilibrio del mercado produce de forma natural la justicia distributiva entre productor y consumidor, *eran* utilizadas de un modo enormemente interesados por los patronos, políticos e intelectuales en el período posterior a 1815 para conciliar la opinión obrera y calmar los escrúpulos de la misma clase propietaria en lo que respecta a las consecuencias de su propia obra. La ideología burguesa del siglo XIX se distingue históricamente como una forma de legitimar el poder precisamente porque basaba su pretensión en la supuesta objetividad de las leyes que rigen la distribución de la riqueza. Mientras que su pretensión de regir se apoyaba en una plétora de pretensiones, morales, históricas, psicológicas, el elemento de novedad en su panoplia intelectual posterior a 1815 era la pretensión de que su concepto social era «científico». En la obra de varios economistas políticos escoceses posteriores, sobre todo en la de Dugald Stewart, hay una franca conciencia de la utilidad social de una «ciencia de la sociedad» como una especie de terreno consensual compartido para juzgar reivindicaciones sociales en competencia unas con otras dentro del foro de la opinión pública y como la base-conocimiento para el ejercicio del gobierno. Dugald Stewart, maestro de James Mill y de la generación de la *Edinburgh Review*, fue tal vez el primero en prever la difusión de los principios verdaderos de la economía política como medio de pacificar y calmar la turbulencia de la multitud. No todo esto son argumentos primordialmente clasistas. En parte, Stewart abordaba al problema de reemplazar con formas seculares de consenso las legitimaciones religiosas o paternas de la autoridad. Y, sin embargo, en sus intenciones ya se advierten figuras tan respetables como Hannah More, la señora Trimmer y Harriet Martineau.

No obstante, reconociendo que todo esto es cierto, no puede decirse que los forjadores de la economía política tuvieran la intención de que su teoría social proporcionase «buenas razones» a los gobernantes de su propia época o, todavía menos a los que vendrían después. Al hablar de intenciones, no me refiero a lo que, por ejemplo, Smith o Hume dijeron que trataban de hacer. Son muy escasas las declaraciones de propósito, ya sean autobiográficas o metodológicas, de los dos autores citados. Me refiero más bien a los propósitos a los que cabe decir razonablemente que iba encaminada su teoría social cuando contemplamos el conjunto de la misma. Si bien es verdad que algunas partes de su obra abordaban problemas distintos, por ejemplo, hallar la mejor estrategia para desarrollar la atrasada economía de Escocia, su ambición teórica global consistía en crear un nuevo lenguaje de análisis secular que fuera capaz de comprender la «sociedad comercial» como fenómeno económico, cultural, social y político. El acento se ponía siempre en la comprensión más que en la defensa, como debería quedar claro al ver su alejamiento escéptico tanto de los entusiasmos de la política de facciones del siglo XVIII como de las jeremiadas moralizadoras sobre la modernidad.

Hay, por supuesto, defensa en las secciones de *La riqueza de las naciones* dedicadas a la política comercial, pero el respaldo de Smith a la empresa privada debía más a una convicción negativa de la futilidad de las estrategias intervencionistas disponibles del crecimiento económico que a un respaldo moral más amplio del individualismo competitivo como proceso social. En el siglo XVIII los economistas políticos aún suponían que una valoración moral de la repercusión del comercio en nuestro comportamiento cotidiano como padres, ciudadanos, patronos, obreros, era un proyecto necesario para cualquier ciencia de la sociedad. La distinción debilitadora última entre realidad y valor no había comenzado a crear una escisión entre las «ciencias duras», como la economía, y los estudios humanísticos, como la filosofía moral. Cuando se reúne la valoración escocesa del individualismo moderno, se descubre una crítica poderosa. Los historiadores marxistas del pensamiento económico han estado demasiado atareados explicando por qué no hay una análisis de explotación de la producción en la ciencia económica escocesa para percatarse de un lenguaje vernáculo más antiguo, el del oprobio moral, pero éste existe. Como productores de riqueza, los



pueblos comerciales eran inconcebiblemente más eficientes y la capacidad de la sociedad moderna para satisfacer las necesidades de zapatos, ropa y alimentos de los obreros corrientes era la única base para otorgarle aprobación moral. Sin embargo, como ciudadanos, las personas modernas eran menos virtuosas; como maridos y esposas, menos devotas; como amigos, menos leales. Eran dadas a defender sus derechos, pero menos dispuestas a sacrificarse por los demás. Esta valoración ambivalente, a veces condenatoria, del efecto de la sociedad comercial en las costumbres humanas no puede tergiversarse para que encaje en un respaldo anticipatorio de la modernidad capitalista o en una panoplia de argumentos para cualquiera.

No sé qué pasa con el espacio que se destina a la valoración moral en la economía política después de la muerte de Smith. Ciertamente, la ciencia económica ricardiana le dedica poco espacio en su concepto de los límites de la disciplina. Quizás sea este rigor insensible lo que atrae a los modernos teóricos marxistas que buscan una renovación científica. Pero la valoración moral del individualismo no desaparece. En el capítulo titulado «Stable State» de los *Principles* de Mills encontramos una denuncia de la adulación ilusoria a la riqueza que uno halla en la última y sombría edición de la *Theory of moral sentiments* de Smith. No podemos resolver el problema de reconciliar la crítica del individualismo que hace la economía política, con su utilización como panoplia de argumentos en la lucha de clases, concibiendo el moralismo como una especie de vestigio destruido gradualmente por la ciencia triunfante. La economía política siguió siendo portadora de una crítica del capitalismo durante toda su vida.

Sin embargo, una crítica de la modernidad no era el objetivo de la economía política, aunque fuese un resultado de ella. El propósito de la nueva ciencia era «comprender»; era la creación de un vocabulario capaz de generar una concepción sistemática de los variables sociales, políticos y económicos. Puede que esto parezca anodino, o palmario, sólo si damos por sentado que los elementos de tal vocabulario estaban a mano. No obstante, si volvemos a los comienzos de Smith como profesor de jurisprudencia, se hace evidente que el lenguaje disponible para el análisis social trataba las relaciones sociales en términos de derechos y obligaciones jurídicos. La familia se analizaba en términos de la ley natural y positiva del matrimonio; el mercado se comprendía en términos de la ley del

contrato; y, como ha argüido John Dunn, la teoría de la obligación política aún se entendía como una rama de la teología aplicada. La creación de la teoría social exigió que se forjase un vocabulario de la ciencia social, libre de asociaciones jurídicas y teológicas. Aún no sabemos cómo en sus manos cobró forma, entre 1750 y 1775, un lenguaje discerniblemente «moderno» de la ciencia social, pero está claro, al menos en el caso de la jurisprudencia, que Smith concibió que su primera tarea consistía no tanto en describir el mercado en sí como en emancipar esa descripción del marco jurídico de la ley del contrato y en demostrar que el mercado obedecía leyes que dependían de las leyes del estado, pero que eran autónomas respecto de ellas.

Quiero señalar este problema del «lenguaje» porque la tradición marxista de la historia intelectual da tanta importancia al medio sociológico en tanto que generador de las ideas que o bien da por supuesto el problema de cómo se origina un lenguaje adecuado a la concepción de la realidad social, o bien lo ignora. El origen de la economía política debe entenderse como un problema de transmutación de los lenguajes disponibles de la teología, la jurisprudencia, la ley natural, y sólo secundariamente como un problema en la sociología del conocimiento. Es como forjadores de la acuñación lingüística de nuestras vidas cotidianas que Smith, Hume y los escoceses deben estudiarse. El estudio sociológico y lingüístico de sus logros son interdependientes, pero el primero no nos «dará» el segundo. Nuestra tendencia inconsciente a suponer que el pasado habla el mismo lenguaje que nosotros nos ha llevado, muy equivocadamente, a suponer que a medida que la «sociedad comercial» cobra forma, en su experiencia cotidiana y en sus lecturas, un lenguaje de «mercados», «clases» y «relaciones sociales» está a mano para guiarlos cognoscitivamente. No lo estaba y este hecho es la medida de su logro y el principal problema para nuestra interpretación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Burrow, J. W., *Evolution and society: a study in Victorian social theory*, Londres, 1966.
- Dunn, John, *The political thought of John Locke*, Cambridge, 1969.
- Halévy, Elie, *The growth of philosophic radicalism*, Londres, 1946.
- McCulloch, J. R., *Principles of political economy*, Londres, 1825.
- Meek, Ronald L., *Social science and the ignoble savage*, Cambridge, 1976.
- , «The Scottish contribution to Marxist sociology», en *Economics and ideology*, Londres, 1967.
- Mill, John Stuart, *Principles of political economy*, Londres, 1847; hay trad. cast.: *Principios de economía política*, FCE, México.
- Millar, John, *The origin of the distinction of ranks...*, Edimburgo, 1806<sup>4</sup>.
- Rosanvallon, Pierre, *Le capitalisme utopique: critique de l'idéologie économique*, París, 1979.
- Schumpeter, Joseph A., *History of economic analysis*, Londres, 1967<sup>6</sup>; hay trad. cast.: *Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona, 1982.
- Sraffa, P., Introducción a David Ricardo, *Works and correspondence*, Cambridge, 1951, 1, pp. XIII-LXII.
- Steuart, James, *An inquiry into the principles of political economy*, 2 vols., Londres, 1767.
- Stewart, Dugald, «Lectures on political economy», en sir William Hamilton, ed., *Collected works*, Edimburgo, 1855, VIII.
- Therborn, G., *Science, class and society*, Londres, 1976; hay trad. cast.: *Ciencia, clase y sociedad*, Siglo XXI, Madrid, 1980.

## CUESTIONES FEMINISTAS

BARBARA TAYLOR \*

## FEMINISMO SOCIALISTA: ¿UTÓPICO O CIENTÍFICO?

Hace exactamente un siglo, Engels consignó las ideas y esperanzas de los primeros socialistas británicos, los owenitas, a una prehistoria utópica del socialismo científico, un período de «teorías toscas» y «grandiosas fantasías» que era necesario suplantar con el materialismo histórico antes de que la lucha comunista pudiera llevarse a cabo sobre una buena base científica. Deseo sugerir aquí que ya es hora de replantearse esta valoración y que un importante punto de partida para este replanteamiento es un aspecto de la política owenita que difiere considerablemente de sus sucesores marxistas: el problema de la emancipación de las mujeres.

El compromiso owenita con el feminismo formaba parte de la perspectiva humanista general que Engels identificaría más adelante como rasgo clave de todo pensamiento utópico: la «pretensión de emancipar... a toda la humanidad de una vez» en lugar de «empezar con una clase determinada». Los objetivos se trazaron detalladamente: con la instauración a escala mundial de una red de Comunidades de Asociación Mutua desaparecerían todos los impedimentos institucionales e ideológicos contrarios a la igualdad social, incluyendo las opresivas leyes sobre el matrimonio, las familias privatizadas y la propiedad privada de la riqueza. La familia nuclear (a la que se consideraba responsable no sólo de la subordinación directa de las mujeres a los hombres, sino también de la inculcación de una ideología

\* Barbara Taylor es una de las personas que ha dirigido *History Workshop Journal*; está terminando un libro sobre las mujeres en el movimiento owenita.

«competitiva») sería abolida y reemplazada por hogares comunales y la crianza colectiva de los niños. Esta transformación de las condiciones de vida permitiría introducir una nueva división sexual del trabajo: las tareas de la casa (las «monótonas faenas domésticas») se harían por rotación (las harían las mujeres o los niños de ambos sexos) con «los métodos más científicos disponibles», lo cual permitiría que las mujeres participasen en todos los demás aspectos de la vida de la comunidad, desde la manufactura y los trabajos agrícolas hasta ocupar cargos gubernamentales y desarrollar actividades pedagógicas y culturales. Colectivizado el cuidado de los niños y eliminadas todas las presiones económicas, el matrimonio pasaría a ser exclusivamente una cuestión de «afecto romántico» y se contraería de mutuo acuerdo y se disolvería de la misma manera. O, como una destacada socialista-feminista dijo en un congreso owenita en 1841, «cuando todos trabajasen para cada uno y de cada uno se esperase que trabajara para la totalidad, entonces se vería la mujer colocada en una posición en la que no vendería sus libertades y sus sentimientos más hermosos».

Al lado de estas esperanzas revolucionarias había toda una serie de propuestas reformistas de menor importancia, incluyendo exigencias de cambios inmediatos en las leyes matrimoniales que permitiesen el matrimonio civil y el divorcio, el apoyo al sufragio femenino (los owenitas criticaban con frecuencia a los cartistas por excluir a las mujeres de sus exigencias sufragistas), campañas para extender la educación a las mujeres y las niñas. Muchas de las mujeres que reclamaban estas reformas procedían de la baja clase media, pero, al ampliarse la base popular del movimiento, se unió a ellas un número reducido de feministas de extracción obrera, sobre todo durante la fase de unión general del owenismo en 1833-1834, período en que se formaron varios sindicatos femeninos. A veces, estos sindicatos se convertían en centros de animados debates feministas, estimulados por el periódico owenita *The Pioneer*, que inauguró una «página de la mujer» en la que se publicaban cartas de sindicalistas femeninas sobre temas como la igualdad salarial y el derecho a la igualdad de empleo. El problema de los prejuicios sexuales dentro de la misma clase obrera radical era un tema frecuente. «Los obreros se quejan de que los amos ejercen autoridad sobre ellos; y mantienen su derecho a asociarse y prescriben leyes para su propia protección», decía un editorial de la «página de la mujer» en el momento culminante de la agitación sindicalista, «pero hablad de cualquier proyecto que dismi-

nuya la autoridad del varón, o que le dé un igual, allí donde antes encontraba un inferior, y entonces se despierta el espíritu del «toryismo». Cuando se trataba de las mujeres, escribió otra mujer, todos los hombres, no importa a qué clase perteneciesen, eran aristócratas. «¿Puede ser correcto, puede ser justo ... que la mujer se vea pisoteada y despreciada así por aquellos que se consideran a sí mismos señores de la creación?», preguntaba, añadiendo seguidamente que, en su opinión:

... nada que no sea una revolución de todos los modos actuales de actuación y de pensamiento de toda la humanidad producirá el gran cambio por el que clama la triste condición [de las mujeres]; y ciertamente no hay ningún sistema tan ... apopiado ... como el que propone el benévolo Owen, de comunidad de la propiedad e igualdad de las personas, en el que todos son *libres e iguales* ... A decir verdad, tengo la confianza de que si las mujeres entendiesen realmente los principios y las prácticas del socialismo, no habría ninguna que no se hiciese ferviente socialista.

Éstos eran en verdad «pensamientos estupendamente grandiosos», como más tarde dijo Engels acerca de la perspectiva utópica en conjunto; pero, ¿eran sólo eso? Antes de pasar a un examen más detallado de esta cuestión, conviene que nos recordemos a nosotras mismas que lo que Engels y marxistas posteriores apreciaban a cambio era un resultado totalmente distinto de las relaciones de género/clase, un resultado en el que el sexismo se veía reducido a una relación burguesa de propiedad y de este modo se le evacuaba de la lucha de la clase obrera. El acento que ponían los owenitas en el carácter «transclasista», universal, de la «supremacía masculina» (su propio término) desapareció y fue sustituido por afirmaciones dogmáticas de igualdad sexual en el seno del proletariado, llamadas a la unidad sexual ante el común enemigo de clase y una repudiación del feminismo organizado por considerarlo desviacionismo liberal burgués. La visión de una existencia familiar y sexual reorganizada que había ocupado un lugar tan central en el pensamiento owenita se vio cada vez más relegada a un último término del orden del día socialista, cuya atención principal se concentró en una revolución económica que liberaría automáticamente a la totalidad de la clase obrera. Esto tiene algo de caricatura, en vista del gran número de firmes igualitaristas sexuales que se encontrarían en las filas de las organizaciones marxistas

posteriores, pero incluso los más valientes entre ellos raramente rechazaban una ortodoxia en la que la cuestión femenina quedaba subsumida en la cuestión de clase. «No son los mezquinos intereses del momento de las mujeres lo que deberíamos colocar en primer plano», dijo Clara Zetkin entre los vítores de un público compuesto por correligionarios socialdemócratas en 1896, «nuestra tarea ha de ser alistar a la moderna mujer proletaria en la lucha de clases».

Estas dos formas de pensar en la opresión de las mujeres estaban separadas por algo más que por la mera y supuesta diferencia entre un autopismo voluntarista e inmaduro y un socialismo científico y maduro. El movimiento desde el owenismo hacia el marxismo significó la repudiación de una plataforma feminista independiente en el seno de la política socialista. ¿Por qué la lucha contra la opresión sexual era parte integrante de la estrategia del socialismo primerizo?

Para los owenitas, a diferencia de otros teóricos marxistas posteriores, el capitalismo no era sencillamente un orden económico dominado por una división única, basada en las clases, sino un ruedo donde se enfrentaban múltiples antagonismos y contradicciones, cada uno de los cuales vivía en el corazón y la mente de mujeres y hombres así como en sus circunstancias materiales. El mismo término que empleaban para describir esta sociedad —«el sistema competitivo»— indicaba el estilo de su crítica, que se movía libremente entre un análisis económico de la explotación de los obreros, una condena moral del individualismo egoísta y una explicación psicológica de los «impulsos disociales» que se estaban criando no sólo en las fábricas y los talleres, sino también en las escuelas, las iglesias y —sobre todo— en el hogar, donde, citando a William Thompson,

la injusticia uniforme ... que hacía el hombre para con la mujer confunde todos los conceptos del bien y del mal ... Cada familia es un centro de despotismo absoluto, donde, por supuesto, la inteligencia y la persuasión son totalmente superfluos para aquel que sólo necesita mandar para que le obedezcan: desde estos centros, en medio de los cuales se está educando ahora a toda la humanidad, se propaga el contagio del egoísmo y el amor a la dominación a través de todas las transacciones humanas.

Dicho de otro modo, los apuntalamientos psicológicos del sistema competitivo eran hábitos de dominación y subordinación formados en los ámbitos más íntimos de la vida humana. El avasallamiento



de las mujeres por parte de los hombres deformaba el carácter humano y estrangulaba el potencial humano hasta el punto en que la jerarquía social fue aceptada de forma general tanto por natural como por inevitable. Habiendo sido adiestrados para ejercer la autoridad en el seno de la familia, los hombres aplicaban también este modo egoísta a la vida pública: el *homo oeconomicus*, el individuo competitivo, atomizado, situado en el centro de la cultura burguesa, era el fruto de un sistema patriarcal de relaciones psicosexuales.

Construir una alternativa a este estilo paralizante de existencia social significaría no sólo la transferencia del poder económico de una clase a otra, sino también una transformación general de la vida personal en la que todas las divisiones «artificiales» de la riqueza y el poder serían suplantadas por los lazos orgánicos del compañerismo comunal. Dentro de cada comunidad cooperativa mujeres y hombres aprenderían nuevas maneras de vivir y de amar juntos. Este proyecto, que parecía tan «fantástico» a los marxistas posteriores, ocupaba un lugar absolutamente central en la estrategia del socialismo primerizo. Porque, ¿cómo podía el «sentimiento social» derrotar al «espíritu competitivo» a menos que se arrancase la competencia de los ámbitos más íntimos de la vida? «¿Dónde empieza la libertad, si no en el corazón?» Para los owenitas, al igual que para los anteriores reformadores puritanos y todos los románticos de la época, era la instauración de un orden correcto en las relaciones sexuales lo que constituía la clave de una reorganización moral general. El comunismo encontró su primera y principal expresión en la relación liberada entre hombre y mujer. Así, pues, el feminismo no se limitaba a ser un rasgo secundario del proyecto socialista, sino uno de sus principales impulsos motivadores.

¿Por qué evolucionó así el owenismo? Si, como he apuntado, los pensadores marxistas posteriores enfocaron de otra manera la cuestión femenina, ¿cómo y por qué surgió esta diferencia?

El owenismo evolucionó durante un período de rápida transición social, cuando tanto las relaciones de clase como las de género experimentaban una transformación considerable por efecto de las nuevas pautas de trabajo y de vida familiar. La mayoría de los primeros socialistas eran artesanos o modestos comerciantes para quienes los decenios de 1830 y 1840 representaron un período de larga crisis económica y social: la crisis que dio como fruto la moderna clase obrera.

A nivel más general, el socialismo primerizo representó una lucha sistemática contra estos fenómenos críticos y un intento de reconducirlos en una dirección nueva, progresista. A diferencia de posteriores movimientos socialistas, en los que los obreros se organizaban como proletarios, los owenitas se estaban organizando contra el proceso de proletarianización, creyendo que mediante la cooperación económica y la reconfiguración del carácter humano podrían cortocircuitar efectivamente las relaciones sociales capitalistas.

Pero si en el decenio de 1830 aún parecían viables los planes de instaurar un mundo nuevo al que no pudiera llegar el control capitalista, para el decenio de 1880, momento en que comenzó la segunda fase del socialismo británico, las oportunidades de hacerlo eran mucho más reducidas y las organizaciones obreras que se desarrollaron dentro de los límites fijados por su condición proletaria vieron cómo también disminuía su capacidad para ver más allá de dichos límites. La experiencia de vivir dentro del capitalismo desgastó la imaginación socialista y los efectos de esta erosión también se hicieron sentir a nivel teórico. «En algún momento, después de 1850 —ha escrito Edward Thompson— el socialismo científico no tuvo ya necesidad de utopías (y se dotó de autoridad doctrinal para sospechar de ellas). La especulación en torno a la sociedad del futuro fue reprimida y desplazada por la atención a la estrategia» (Posdata a *William Morris*. Londres, 1976, p. 787). Para los marxistas revolucionarios británicos el resultado fue una negación sistemática del necesario elemento visionario dentro de la conciencia socialista, terminando demasiado a menudo en lo que William Morris calificó de «falso socialismo utilitario» despojado de objetivos libertarios genuinos, o en lo que su discípulo del siglo XIX (Thompson otra vez) ha caracterizado como

el problema de la subordinación de las facultades imaginativas utópicas dentro de la tradición marxista posterior: su falta de una conciencia moral de sí o incluso de un vocabulario del deseo, su incapacidad para proyectar imágenes del futuro o siquiera su tendencia a recurrir, en lugar de a estas cosas, al paraíso terrenal del pensamiento utilitario: la maximización del crecimiento económico.

Una medida de esta pérdida fue el ocaso de una visión feminista genuina dentro de los movimientos revolucionarios británicos. Del mismo modo que el anterior sueño de emancipar a «toda la humani-

dad de una vez» fue desplazado por la lucha económica de una sola clase, también las mujeres y los intereses de las mujeres se vieron arrinconados. Esto ocurrió de dos maneras.

Primeramente, el cambio estratégico de la lucha contra la proletarización por la lucha proletaria significó la marginación política de todos aquellos que, científicamente hablando, no eran proletarios. Si los owenitas habían lanzado sus redes demasiado lejos con la esperanza de atraer a «todas las clases de todas las naciones» a la causa cooperativa, el marxismo, con su insistencia en que había una sola ruta hacia el comunismo y un solo grupo dispuesto a seguirla —los obreros productivos organizados—, apretó la red hasta el punto en que sólo una minoría de mujeres fueron atraídas a su interior, incluso basándose en la clase. Cuando se combinaba con un bajo nivel de empleo femenino en los sectores industriales más organizados, esto hacía que la lucha por el socialismo pareciera un asunto masculino. Las mujeres marxistas que se oponían a esta situación no lo hacían alegando que había una causa femenina independiente por la que había que luchar al lado y dentro del movimiento de clase, sino porque las mujeres (cuando menos las mujeres obreras) tenían derecho a colocarse al lado de sus hombres en la causa común. La cuestión femenina que desplazó al anterior socialismo-feminismo dentro del marxismo de finales del siglo XIX no tenía que ver con el problema de cómo hacer una revolución que liberase a las mujeres como sexo, sino de cómo preparar a las mujeres para la revolución de clase. «¿... qué tienen que hacer las mujeres?», preguntó Eleanor Marx en 1892, «nos organizaremos; no como “mujeres”, sino como *proletarias* ... para nosotras no hay nada salvo el movimiento obrero».

En segundo lugar, esta contracción de la lucha socialista empujó a toda una serie de asuntos más allá de los límites de la política revolucionaria. Dado que lo que estaba en juego ya no era la transformación total de las mujeres y los hombres, sino sencillamente la reorganización de las relaciones productivas, todas las cuestiones relacionadas con la reproducción, el matrimonio o la existencia personal dejaron de ser problemas centrales de estrategia para convertirse en cuestiones meramente privadas. «Me han dicho que en las reuniones que se organizan para leer y debatir con mujeres obreras, primero salen los problemas sexuales y matrimoniales», reprochó Lenin a Clara Zetkin en su famoso diálogo, «no podía dar crédito a mis oídos cuando me lo dijeron. *La primera etapa de la dictadura del*

*proletariado es librar batalla con los cotrarrevolucionarios de todo el mundo...* y he aquí que mujeres comunistas activas se dedican a comentar problemas sexuales». No compartían esta actividad todos los revolucionarios británicos, ni siquiera los leninistas, pero los que se oponían a ella tendían a ser una minoría sitiada, especialmente en este siglo. No es extraño ver (pues) que cuando las socialistas-feministas comenzaron a organizarse otra vez en el decenio de 1970, utilizaron el lema de «lo personal es político» para lanzar su primer ataque a la izquierda dominada por los varones. Los problemas no habían desaparecido nunca; era sencillamente que las voces capaces de plantearlos llevaban mucho tiempo acalladas.

El presente siempre debe condescender ante el pasado y desde nuestro punto de observación vemos que realmente en el pensamiento de los socialistas premarxistas hay mucho que en teoría parece ingenuo y estratégicamente no parece plausible. No es necesario negar esto, sin embargo, con el fin de sugerir que el rechazo general del socialismo utópico por parte de los posteriores socialistas marxistas reveló ciertas limitaciones en su propio pensamiento: un estrechamiento tanto de los medios como de los fines que ha tenido consecuencias serias para la causa libertaria en general y para la liberación de la mujer en particular. Así, pues, las socialistas-feministas vuelven la mirada hacia los owenitas, no empujadas por la nostalgia de una transición ya muy lejana, sino como medio de localizar los comienzos de un proyecto democrático-comunista que sigue siendo muy nuestro y con el que seguimos luchando para redefinir los fines de los movimientos marxistas modernos. Porque, después de todo, lo que cuenta como respuestas utópicas depende de quién plantee las cuestiones.

## BIBLIOGRAFÍA

- Harrison, J. F. C., *Robert Owen and the Owenites*, Londres, 1969.  
 Killham, John, *Tennyson and the princess: reflections of an age*, Londres, 1958.  
 Malmgreen, Gail, *Neither bread nor roses* (pedidos a J. L. Noyce, P. O. Box 450, Brighton).  
 Taylor, Barbara, «The woman-power: religious heresy and feminism in

early English socialism», en S. Lipshitz, ed., *Tearing the veil*, Londres, 1978.

- , «The men are as bad as their masters...: socialism, feminism, and sexual antagonism in the London tailoring trade in the early 1830s», en *Feminist Studies*, 5, n.º 1 (1979).

SHEILA ROWBOTHAM \*

## LO MALO DEL «PATRIARCADO»

Cuando las feministas contemporáneas empezaron a examinar el mundo desde una nueva perspectiva, aplicando la experiencia propia a la comprensión de la historia y de la sociedad moderna, vieron que era necesario distinguir entre la subordinación de las mujeres como sexo y la opresión de clase. La desigualdad entre hombres y mujeres no era simplemente una creación del capitalismo: era un rasgo de todas las sociedades sobre las que disponíamos de datos dignos de crédito. Era un fenómeno aparte que era necesario observar en relación con los cambios que tenían lugar en la organización y el control de la producción en lugar de verlo simplemente como una respuesta a dichos cambios. Así que se echó mano del término «patriarcado» como herramienta analítica que podía ayudar a describir esta vital distinción.

El término se ha utilizado de muy diversas maneras. El «patriarcado» se ha comentado como una ideología que surgió del poder de los hombres para intercambiar mujeres entre grupos de parentesco; como principio masculino simbólico; y como el poder del

\* Sheila Rowbotham, que ha participado con sus charlas en los History Workshops desde 1967, es autora de *Women, resistance and revolution* (Harmondsworth, 1974), *Women's consciousness, man's world* (Harmondsworth, 1973; trad. cast.: *Mundo de hombre, conciencia de mujer*, Debate, Madrid, 1977), y, con Lynne Segal y Hilary Wainwright, *Beyond the fragments* (Londres, 1979). Da clases para adultos y vive en Hackney, en el este de Londres. Directora asociada de *History Workshop Journal*. El presente artículo se publicó por vez primera en *The New Statesman* (diciembre de 1979) y se reproduce aquí, al igual que la respuesta, con autorización.

padre (su significado literal). Se ha empleado para expresar el control que ejercen los hombres sobre la sexualidad y la fertilidad de las mujeres; así como para describir la estructura institucional de la dominación masculina. Recientemente, la expresión «patriarcado capitalista» ha dado a entender una forma propia del capitalismo. Zilla Eisenstein, que ha preparado la edición de una antología de escritos bajo el citado título, define el patriarcado como proveedor del «ordenamiento jerárquico sexual de la sociedad para el control político».<sup>1</sup>

Se sintió necesidad (no limitada a las feministas) de una comprensión más amplia de las relaciones de poder y jerarquía que la que brindaban las ideas marxistas en uso. Y entonces nos dimos cuenta de que necesitábamos oponer resistencia no sólo a los pliegues externos de las estructuras de poder, sino también a sus espirales internas. Porque su dominio de nuestras vidas a través de símbolos, mitos y arquetipos no se disolvería automáticamente con las otras formas de servidumbre ni siquiera bajo el intenso calor de la revolución. Tenía que haber una contienda psicológica y espiritual interior, junto con la confrontación y la transformación del poder externo.

Sin embargo, la palabra «patriarcado» plantea sus problemas propios. Denota una forma universal e histórica de opresión que nos devuelve a la biología y de esta manera oscurece la necesidad de reconocer no sólo las diferencias biológicas, sino también la multiplicidad de maneras en que las sociedades han definido el género. Al concentrar la atención en el alumbramiento y la crianza de niños («patriarcado» = el poder del padre), da a entender que hay una sola causa determinante de la subordinación de las mujeres. Esto

1. Para descripciones críticas de cómo se ha utilizado la palabra «patriarcado», véase: Paul Atkinson, «The problem with patriarchy», en *Achilles' Heel*, 2 (1979); Zilla Eisenstein y Heidi Hartman, *Capitalist patriarchy and the case for socialist feminism*, Londres, 1978; Linda Gordon y Allen Hunter, «Sexual politics and the New Right», en *Radical America* (noviembre de 1977 y febrero de 1978); Olivia Harris y Kate Young, «The subordination of women in cross-cultural perspective», en *Patriarchy Papers*, Londres, 1976; Roisin McDonough y Rachel Harrison, «Patriarchy and relations of production», en A. Kuhn y A. M. Wolpe, eds., *Feminism and materialism*, Londres, 1978; Gayle Rubin, «The traffic in women», en Rayna Reiter, ed., *Towards an anthropology of women*, Londres, 1975; Veronica Beechey, «On patriarchy», en *Feminist Review*, 3 (1979).

o bien produce un modelo feminista de base-superestructura para contender con las versiones más miopes del marxismo o nos hace emprender la nebulosa búsqueda del momento original de la supremacía masculina. Asimismo, la palabra nos deja con dos sistemas separados en el que está implícita una nueva escisión masculino/femenino. Tenemos el patriarcado oprimiendo a las mujeres y el capitalismo oprimiendo a los obreros. Tenemos reproducción biológica por un lado y trabajo por el otro. Tenemos la ideología del «patriarcado» opuesta al modo de producción, al que se ve como un asunto puramente económico.

«Patriarcado» entraña una estructura fija más que un calidoscopio de formas dentro de las cuales las mujeres y los hombres se han encontrado unos a otros. No conlleva ninguna idea de cómo podrían actuar las mujeres para transformar su situación como sexo. Ni siquiera transmite un sentido de cómo las mujeres han maniobrado resueltamente para mejorar su posición dentro del contexto general de la subordinación: valiéndose por sí mismas, invirtiendo los papeles, mandando, llevando los pantalones, dominando a sus hombres, chismorreando, empujando o (como en cierta ocasión oí que decía una mujer) sencillamente «dándole la lata sin parar». «Patriarcado» hace pensar en una sumisión fatalista que no deja espacio para las complejidades de la oposición femenina.

Cada vez que usemos palabras como «clase» y «género» vale la pena recordar que solamente se las etiqueta como estructuras para nuestra conveniencia, toda vez que las relaciones humanas se mueven de forma tan compleja y rápida que nuestras descripciones las congelan en el punto de comprensión. Nancy Hartstock<sup>2</sup> recuerda la insistencia de Marx en que deberíamos considerar «como un movimiento fluido cada una de las formas sociales desarrolladas históricamente»; así, debemos tener en cuenta su «naturaleza transitoria no menos que su existencia momentánea». Dentro del marxismo hay cuando menos una posibilidad de unidad dialéctica de transitoriedad y momento. Pero a mí me parece que el concepto de «patriarcado» no brinda tal perspectiva. Su significado lo hemos extirpado de mil maneras distintas, pero en él no hay ni pizca de transitoriedad. Sencillamente rehúsa moverse.

2. Véanse Eisenstein y Hartman, *op. cit.*



Una palabra que no exprese movimiento no sirve de mucho cuando hay que examinar las diferencias entre la subordinación de las mujeres y la clase. A los capitalistas los define el hecho de poseer capital. Este no es el mismo embrollo que una persona biológicamente masculina. A pesar de las protestas de los patronos, sus actividades podrían organizarse de modo muy diferente y, en este sentido, la clase obrera lleva consigo la posibilidad de prescindir del capitalista y abolir de esta manera las jerarquías de clase. Pero una persona biológicamente masculina es una cuestión más delicada y no debe abolirse (al menos no deben abolirla las feministas socialistas).

El problema no es la diferencia sexual, sino las desigualdades sociales de género: las distintas clases de poder que las sociedades han dado a las diferencias sexuales y las formas jerárquicas que éstas han impuesto a las relaciones humanas. Es evidente que algunos aspectos de las relaciones varón-hembra no son sencillamente opresivos, sino que incluyen grados variables de ayuda mutua. El concepto de «patriarcado», sin embargo, no tiene cabida para tales sutilezas.

A menos que tengamos un sentido de estas reciprocidades y de las maneras en que han cambiado entre clases diferentes, junto con las desigualdades entre hombres y mujeres, no podemos explicar por qué las mujeres han percibido distintos aspectos de su relación con los hombres como opresivos en momentos diferentes. No podemos explicar por qué los sentimientos genuinos de amor y amistad son posibles entre hombres y mujeres y chicos y chicas, o por qué las personas han actuado juntas en movimientos populares. En tiempos de revolución (como la Comuna de París, los primeros días del comunismo ruso o, más recientemente, las luchas de liberación en los países en vías de desarrollo), la acción política de las mujeres en público a menudo ha sido un reto no sólo a la clase gobernante, al invasor o al colonizador, sino también a la idea masculina de la función de las mujeres. De forma menos dramática, refiriéndonos a la vida cotidiana, la dependencia de los hombres respecto de las mujeres en la familia, en la comunidad y en el trabajo es tan evidente como la subordinación de las mujeres y con frecuencia los dos parecen estar inextricablemente atados el uno al otro. Algunas feministas consideran que esto es un truco complicado, pero yo creo que es precisamente dentro de estos intersti-

cios movedizos donde las mujeres han maniobrado y opuesto resistencia. Así, pues, necesitamos un enfoque que sea capaz de abarcar tanto el conflicto como la asociación complementaria entre los sexos.

Si pudiéramos elaborar un concepto histórico de las relaciones sexo-género, este concepto abarcaría las pautas cambiantes del control masculino y su congruencia o incongruencia con varios aspectos del poder de las mujeres. Nos permitiría delinear las formas específicas de las relaciones sexo-género dentro de relaciones sociales diferentes, sin sumergir las experiencias de las mujeres en las de los hombres o viceversa. Si dejáramos de ver el patriarcado y el capitalismo como dos sistemas independientes entrelazados y, en vez de ello, examinásemos el desarrollo histórico de las relaciones sexo-género, así como las de clase y las raciales, podríamos evitar una simple categoría «mujer», que debe ser o bien un estereotipo matriarcal o una víctima irremisiblemente oprimida, cuya suerte sube y baja al mismo tiempo que la de todas sus hermanas. Podríamos comenzar a ver a las mujeres y a los hombres como seres nacidos en relaciones dentro de las familias que no son obra suya. Podríamos ver cómo la idea que tienen de sí mismos o de sí mismas y de otras personas, su trabajo, sus hábitos y su sexualidad, su participación en la organización, sus respuestas a la autoridad, la religión y el estado, y la expresión de su creatividad en el arte y la cultura... cómo a todas estas cosas las afectarían las relaciones en la familia así como la clase y la raza. Pero se ve claramente que las relaciones sexo-género no se limitan a la familia (no somos sólo seres-sexo en la familia y seres-clase en la comunidad, el estado y el trabajo): al igual que las relaciones de clase, saturan todos los aspectos de la vida.

Igualmente, heredamos las acciones y la experiencia históricas de personas del pasado a través de las instituciones y la cultura; y el equilibrio de las relaciones sexo-género forma parte de esta herencia tanto como la clase. No hay necesidad de considerar que los cambios que hombres y mujeres hagan dentro de estas limitaciones imperantes sean sencillamente una respuesta a la reorganización de la producción, ni siquiera un reflejo de la lucha de clases. A decir verdad, podríamos ver estos cambios en las relaciones sexo-género como factores que *contribuyen* históricamente a la creación

de condiciones idóneas para que las personas hagan cosas de modo diferente y perciban el mundo de nuevas maneras.

Rosalind Petchesky ha argüido que

si comprendemos que las relaciones de parentesco patriarcales no son estáticas, sino que, como las relaciones de clase, se caracterizan por el antagonismo y la lucha, entonces empezamos a especular que la conciencia de las mujeres y sus intentos periódicos de resistirse o cambiar las estructuras de parentesco dominantes afectarán a las relaciones de clase.<sup>3</sup>

Las relaciones entre los hombres y las mujeres se caracterizan también por ciertas reciprocidades, de modo que no podemos dar por sentado que el antagonismo sea un factor constante. Hay momentos en que la solidaridad de clase o de raza es mucho más fuerte que el conflicto sexo-género y hay momentos en que las relaciones dentro de la familia son fuente de mutua resistencia al poder de clase. Sin embargo, el enfoque que sugiere Petchesky es una manera nueva y apasionante de pensar en la posición de las mujeres y los hombres en el pasado, a través de lo cual podemos localizar las relaciones sexo-género en la familia y ver cómo están presentes dentro de todas las demás relaciones entre hombres y mujeres en la sociedad.

No obstante, tenemos que ser cautos en relación con las suposiciones que apliquemos al pasado. Por ejemplo, en cada época las mujeres han visto de modo muy diferente los rasgos que definen la opresión. Tener muchos hijos, por ejemplo, podía considerarse como signo de valor y categoría social, mientras que en la actualidad la mayoría de las mujeres occidentales insistirían en su derecho a restringir el número de hijos o a no tener ninguno. Las antropólogas feministas son especialmente conscientes de los peligros que comporta la imposición de los valores del capitalismo occidental a mujeres de otras culturas. Pero también podemos colonizar a las mujeres del pasado imponiéndoles valores modernos.

También necesitamos tener una idea clara sobre qué grupos se comparan en una sociedad dada y buscar un sentido de movimiento dentro de cada período. Por ejemplo, las posibilidades de las mujeres del campesinado rico de la Edad Media eran obviamente

3. Véanse *ibidem*.

te muy distintas de las de las campesinas pobres sin tierra. Y seguramente éstas no eran las mismas antes y después de la Peste Negra. El cambio —sea para mejorar o para empeorar— no va necesariamente en una única dirección entre las clases, ni siquiera entre los diversos substratos de éstas, y lo mismo ocurre con los cambios que los modos de producción variables han ocasionado en las relaciones sexo-género. El crecimiento de la industria doméstica, por ejemplo, suele asociarse al control que ejerce el padre sobre la familia. Pero también podría alterar la división doméstica del trabajo, porque las habilidades laborales concretas de las mujeres eran de importancia vital para la economía familiar en ciertos momentos del proceso de producción. Quizás esto hacía que a las mujeres que trabajaban en la industria doméstica les resultase más fácil que a las campesinas poner en duda la jerarquía sexual.

De modo parecido, el capitalismo decimonónico explotaba la mano de obra de las mujeres pobres en las fábricas, aislaba a las mujeres de la clase media en el hogar y empujaba a un grupo creciente de mujeres de buena familia pero sin dinero hacia el mercado de trabajo. Sin embargo, al mismo tiempo hacía que las mujeres de la clase obrera participasen en los movimientos populares en gran escala en el trabajo y la comunidad, en el transcurso de los cuales algunas de ellas exigían sus derechos como sexo al mismo tiempo que se resistían a la opresión clasista. Del aislamiento doméstico, del extremado control que los hombres de la clase media imponían a sus esposas e hijas, y de la dependencia indigente de las mujeres solteras, nacieron los primeros movimientos de feministas.

Un enfoque histórico de las relaciones sexo-género podría ayudarnos a comprender por qué las mujeres, radicalizadas por el feminismo contemporáneo, encuentran especialmente opresiva la actual división del trabajo doméstico y el dominio que todavía ejercen los hombres sobre los cuerpos y las mentes de las mujeres. Éstas no eran realmente las cuestiones importantes para el feminismo del siglo XIX. En tal caso, ¿cuáles son los antagonismos específicos que hemos hallado dentro de las relaciones sexo-género? ¿Y qué posibilidades de cambio llevan implícitas los mismos?

Se ha dicho con frecuencia que, como mujeres, nos hemos dado cuenta de que lo personal es «político» porque hemos estado aisladas en la esfera personal. Pienso que esto es solamente la mitad de

la historia. *Estábamos* aisladas en la esfera personal, pero algunas de nosotras nos vimos expulsadas dramáticamente de ella por la expansión de la educación y el crecimiento del trabajo administrativo y asistencial, mientras que algunas (las mujeres obreras y las negras) jamás estuvieron confinadas tan lujosamente. Lo que es más, el capitalismo moderno ha creado formas de control político y asistencia social y ha producido nuevas tecnologías y métodos de comunicación de masas que han trastornado y cambiado la división de las esferas privada y pública que existía a principios del siglo XIX. Como resultado de ello, las formas directas e inmediatas que han utilizado los hombres para controlar a las mujeres se han visto *tanto* reforzadas *como* socavadas. Las relaciones de parentesco han pasado de modo creciente a ser competencia del estado (hemos de obedecer ciertas reglas sobre cómo organizamos nuestra vida privada con el fin de tener derecho a prestaciones sociales, por ejemplo). La tecnología anticonceptiva ha permitido a las mujeres separar el placer sexual de la procreación. Y las posibilidades de objetificación han aumentado al mismo ritmo que el avance de los medios visuales. Con mayor tenacidad que nunca se les vende a los hombres la fantasía de controlar lo femenino último, justamente cuando su dominio sobre las mujeres de verdad encuentra resistencia. Mientras tanto, se está librando a las mujeres de la posibilidad de representar la fantasía de la feminidad última —fantasía que definen los varones— con el objeto de competir por los hombres con otras mujeres. Se han resaltado todos los rasgos opresivos de la cultura masculina, lo cual ha servido para radicalizar a las mujeres: quién hace las labores domésticas, desigualdad salarial y acceso a puestos de trabajo, violencia en el hogar, violación, negación del derecho a abortar, prostitución, falta de guarderías, y las actitudes dominadas por los varones y exclusivamente heterosexuales ante el sexo y el amor.

Esta complicada situación ha creado un nuevo tipo de conciencia política en el feminismo socialista. Al luchar con las peculiaridades de las relaciones sexo-género en el capitalismo moderno, las feministas han lanzado un desafío a nuestra manera de ver nuestras identidades y de experimentar nuestros cuerpos, la forma en que organizamos el trabajo y el cuidado de los hijos y la forma en que expresamos amor y elaboramos pensamientos. Dicho de otro modo, han desafiado los componentes básicos de la jerarquía para

crear una visión de la sociedad en la cual la diferencia sexual no entraña subordinación y opresión.

Del mismo modo que la abolición del poder clasista liberaría a personas ajenas a la clase obrera y, por lo tanto, requiere el apoyo y la participación de dichas personas, también el movimiento contra la jerarquía que el feminismo lleva consigo va más allá de la liberación de un sexo. Contiene la posibilidad de unas relaciones iguales no sólo entre mujeres y hombres, sino también entre hombres y hombres, mujeres y mujeres e incluso entre adultos y niños.

SALLY ALEXANDER Y BARBARA TAYLOR \*

## EN DEFENSA DEL «PATRIARCADO»

El principal problema de la teoría del patriarcado, afirma Sheila Rowbotham, es que atribuye la subordinación de las mujeres y la dominación de los hombres a sus respectivas funciones biológicas. Esta es una postura políticamente peligrosa que sólo puede conducir a una llamada en pro de la abolición de todas las «personas biológicamente masculinas». Dice Sheila Rowbotham que las feministas deben hacerse cargo de que «el problema no es la diferencia sexual, sino las desigualdades sociales de género»: no es a los hombres a quienes queremos eliminar, sino el poder masculino.

Al igual que Sheila, nosotras somos feministas socialistas. Pero nosotras creemos que la diferencia sexual *es* el problema o, cuando menos, una parte fundamental del mismo. ¿Significa esto que nos estamos preparando para un día final de Armagedon sexual, un día en que todas las «personas biológicamente masculinas» recibirán su merecido (castración o aniquilamiento, según lo que elijamos en dicho día)? Sin duda cada mujer ha vivido momentos en que semejante visión parecía atractiva, pero lo que tenemos en mente es (utilizando las palabras de Sheila) «un asunto mucho más delicado».

A lo largo de todo su artículo Sheila da por sentado que la di-

\* Sally Alexander es una de las personas que ha dirigido *History Workshop Journal*; da clases para adultos. Estudió en el Ruskin College en 1968-1970. Participa activamente en el movimiento feminista y en el Partido Laborista en Pimlico. Está investigando la economía política de las mujeres en el Londres de los siglos XIX y XX. Para Barbara Taylor, véase nota de p. 239. Las autoras agradecen a Rosalind Delmar sus excelentes consejos sobre el primer borrador; y a Gareth Stedman Jones, Maureen Mackintosh, Carole Furnivall y Jane Caplan.

ferencia sexual es algo determinado por la biología, algo vinculado a la reproducción. Está claro que si se define así, es difícil ver de qué forma puede cambiarse. Sin embargo, uno de los avances más importantes de la teoría feminista se produjo cuando las mujeres empezaron a poner en duda esta definición racional del sexo, dejando atrás todas las antiguas suposiciones sobre la feminidad y la virilidad «naturales» para examinar cuán realmente profundas eran las raíces de la opresión de las mujeres. Lo que se necesitaba entonces era una teoría del género en sí, una nueva forma de pensar en la reproducción y la sexualidad. La búsqueda atrajo a algunas de nosotras hacia la antropología estructural y el psicoanálisis. De una lectura feminista de la antropología aprendimos que el significado social de la masculinidad y de la feminidad se construye mediante reglas de parentesco que prescriben pautas de dominancia y subordinación sexuales. Del psicoanálisis aprendimos de qué manera tales reglas quedan inscritas en la psique inconsciente de la niña a través de la reorientación traumática del deseo sexual dentro de la fase edípica de alejamiento de la madre y acercamiento al padre («la ley del padre»). La combinación de los dos argumentos, como se hace en *Psychoanalysis and feminism*, de Juliet Mitchell, libro que ha tenido gran influencia, proporciona una descripción poderosa de la «generación de un sistema patriarcal que por definición debe oprimir a las mujeres».

Esta descripción sigue siendo objeto de polémica en el seno del movimiento feminista, pero ha ensanchado en gran medida nuestros horizontes teóricos y políticos. Porque si los mecanismos por medio de los cuales se reproduce la subordinación de las mujeres son también los que reproducen la estructura familiar y los individuos dotados de género, entonces una revolución encaminada a eliminar semejante subordinación debería extenderse muchísimo. Como dice Juliet, tendría que ser una «revolución cultural» que no sólo eliminase las desigualdades sociales basadas en la diferencia sexual, sino que también transformase el significado de la sexualidad misma. Necesitaríamos aprender nuevas maneras de ser mujeres y hombres. La teoría del patriarcado apunta hacia este proyecto y no hacia el aniquilamiento de las «personas biológicamente masculinas».

Construir una teoría de las relaciones patriarcales resulta arriesgado y no es la menor de las causas el que analice el género en términos completamente distintos de los de clase. Pero sin una teoría



de las relaciones de los géneros, todo intento de «casar» los conceptos de sexo y clase sencillamente hará a las teorías del sexo lo que el matrimonio suele hacer a las mujeres: disolverlas en el lado más fuerte de la asociación. Precisamente el hecho de que la teoría marxista del conflicto de clases, por muy trabajada que estuviese, no pudiera responder a todas nuestras preguntas sobre el conflicto sexual fue lo que nos movió a tratar de crear una alternativa. Si durante un tiempo necesitamos mantener separados los dos campos de análisis, pues que así sea. Las teorías no se hacen en un abrir y cerrar de ojos.

Sin embargo, la preocupación de la propia Sheila ante este dualismo teórico oculta una preocupación mayor ante todo el intento de construir una teoría del antagonismo sexual. Al parecer, Sheila ve toda teoría de esta índole como una férrea trama de abstracciones colocada sobre el flujo de la experiencia directa; y, a modo de alternativa, hace una llamada a la historia para que dé respuesta a las preguntas sobre la subordinación femenina a las que nos pueden constatar las categorías teóricas «fijas» y «rígidas».

Nosotras, como historiadoras feministas, compartimos con Sheila el deseo de que se investiguen más las vidas y la experiencia de las mujeres. Pero esto no puede sustituir una teoría de la opresión de las mujeres. La historia sólo contesta a las preguntas que se le hacen: sin un marco para estas preguntas, nos debatiremos en un tumulto de «hechos» disociados y contradictorios. Tampoco el testimonio de las propias mujeres acerca de sus relaciones con hombres puede considerarse libre de problemas. Las mujeres han vivido con su opresión en todas las épocas, pero sólo de vez en cuando algunas de ellas se han dado perfecta cuenta de dicha opresión. Nuestro análisis de la conciencia femenina debe (como dice Sheila) explicar los períodos de quietud, así como las épocas de cólera. El simple tomar nota de cómo se comportaban o qué decían las mujeres no nos puede dar este análisis, del mismo modo que tomar nota de lo que hacen los obreros no nos proporciona una teoría de las clases: lo que se tiene que examinar es la realidad que hay debajo.

Finalmente, a Sheila no le gusta el concepto de patriarcado porque parece descontar todas las cosas buenas que suceden entre hombres y mujeres. Nos recuerda que las mujeres aman a los hombres, que los hombres necesitan a las mujeres y que a menudo ambos sexos encuentran verdadero apoyo el uno en el otro, especialmente en mo-

mentos de enfrentamiento de clases. Todo esto es cierto (al menos en el caso de las mujeres heterosexuales). Pero todo este amar, necesitar y solidarizarse, ¿prueba que no hay una estructura general de antagonismo sexual y que hay sólo momentos malos y momentos buenos? ¿Significa que amar a los hombres no crea problemas a las mujeres, que es algo que debe aceptarse con gratitud en vez de investigarse críticamente? Claro que no. Aprender a amar sexualmente a los hombres es un proceso social y no un proceso natural, y en una sociedad patriarcal conlleva cuando menos tanto dolor como gozo, tanta lucha como apoyo mutuo. Además, es el análisis de las reglas de parentesco y de la vida mental inconsciente —y no el estudio de la biología— lo que nos ayuda a entender de qué manera se produce este encauzamiento del deseo hacia la heterosexualidad reproductiva y también qué ha habido que pagar a cambio: no sólo en términos de la represión sistemática del amor y los amantes homosexuales en la mayoría de las culturas, sino también en términos de la sexualidad femenina «normal». ¿Acaso no nos ayudó Freud a comprender que al mismo tiempo que aprendemos a amar a los hombres también aprendemos a subordinarnos a ellos? Las sogas que atan a las mujeres son las más difíciles de cortar, porque están tejidas con muchos de nuestros propios deseos.

El concepto de patriarcado señala hacia una estrategia que no eliminará a los hombres, sino a la masculinidad, y que transformará todo el tejido de relaciones psicosociales en el que se forman la masculinidad y la feminidad. Es una posición desde la cual podemos empezar a hacer utilizable para el cambio político precisamente aquellos aspectos de la vida que normalmente se consideran biológicos o naturales. Nos permite hacer frente no sólo a las prácticas sociales cotidianas de que se valen los hombres para ejercer su poder sobre las mujeres, sino también a los mecanismos a través de los cuales las pautas de autoridad y sumisión pasan a formar parte de la personalidad sexuada misma: «el padre que hay en nuestras cabezas», por decirlo así. Nos ha ayudado a pensar en la división sexual —que no puede entenderse sencillamente como un producto derivado de las relaciones de clase económicas o de la biología, sino que posee una dinámica independiente que sólo se superará mediante una política feminista independiente. Finalmente, nos ha permitido mirar más allá de nuestras experiencias inmediatas como mujeres para ver los procesos que yacen debajo de esta experiencia y la configuran. Pues, al igual que

la clase, el antagonismo sexual no es algo que pueda entenderse sencillamente viviéndolo: necesita ser analizado con conceptos forjados para tal propósito. Las teorías que se han desarrollado en torno al «patriarcado» han sido los primeros intentos sistemáticos de proporcionar tales conceptos.

## BIBLIOGRAFÍA

Como indica nuestro texto, consideramos que *Psychoanalysis and feminism*, Harmondsworth, 1975, de Juliet Mitchell —consistente en una lectura feminista de Freud—, es una aportación fundamental al tema objeto de este debate. *Patriarchy papers*, Londres, 1976, contiene algunas de las aportaciones británicas más accesibles al mismo debate. También remitimos a los lectores a «The unhappy marriage of Marxism and feminism: towards a more progressive union», de Heidi I. Hartman, en *Capital and Class*, verano de 1979. Además de los artículos citados por Sheila, recomendaríamos —aunque no están escritos desde nuestra posición—: Kate Millet, *Sexual politics*, Londres, 1980; y Shulamith Firestone, *The dialectics of sex*, Londres, 1979. Firestone da una lectura biológica de las relaciones sociales-sexuales sin recurrir a una teoría del patriarcado.

ANNA DAVIN \*

## FEMINISMO E HISTORIA DEL TRABAJO

El término «historia del trabajo»<sup>1</sup> tiene potencialmente un sentido bastante amplio, puesto que permite diversas interpretaciones. Podría referirse a la historia de las condiciones de trabajo en ambos sentidos de la palabra: «labor» y también «clase obrera». Podría centrar su atención en la historia del movimiento obrero, de la clase obrera en lucha. O podría referirse a una historia cuya perspectiva mostrase simpatía por el trabajo, una historia socialista o revolucionaria que tratara de comprender la experiencia del trabajo como parte de la historia del capitalismo, con el objeto de mejorar nuestra comprensión de éste a fin de estar mejor equipados para combatirlo. Ninguna de estas formas de enfocar el término excluye la consideración de las mujeres como trabajadoras, como miembros de la clase obrera, como militantes y participantes en la lucha, como partes de la sociedad capitalista.

Hasta cierto punto, los historiadores del trabajo efectivamente han trabajado en todos estos sentidos; sin embargo, el principal foco de atención ha sido la segunda interpretación: la historia de la clase

\* Anna Davin trabaja por horas como maestra de enseñanza adulta; directora de *History Workshop Journal* y coordinadora del grupo de historia feminista de Londres. Está investigando sobre las muchachas obreras en el Londres decimonónico.

1. Se ha traducido *labour history* por «historia del trabajo» y no, como es usual, por «historia del movimiento obrero» debido a que en este estudio la expresión tiene un alcance más amplio que el de la mera historia del movimiento obrero. En el primer párrafo, la propia autora delimita el campo semántico de la expresión. (*N. del t.*)

obrero en lucha con el complemento, hasta cierto punto, de la historia del trabajo. Una de las explicaciones de este hecho es quizá la forma en que, desde la primera vez que se usó el término, se han desarrollado otros especialismos (de enfoque, de temática o de método), estrechando sus límites por medio de la definición de sus territorios. La historia social, la historia económica, la historia oral y la historia de las mujeres se solapan todas con la historia del trabajo y probablemente han contribuido, o al menos reforzado, su estrecha identificación con la organización y el trabajo de la clase obrera. Esta fragmentación no es conveniente para la buena historia. Pero, por lo general, a la definición estrecha de la historia del trabajo se le ha añadido una restricción más: los prejuicios masculinos.

Estos prejuicios no son fruto de una conspiración consciente; son, con todo, omnipresentes y, por desgracia, debilitan la utilidad de la historia del trabajo. Nacen en parte de la naturaleza de las fuentes: la información sobre hombres se encuentra con mucha más facilidad. Se conservan registros de organizaciones, los obreros regulares y bien pagados son más propensos a pertenecer a organizaciones, las mujeres raramente eran obreras regulares o bien pagadas. Los periódicos escribían artículos largos y dramáticos, las huelgas de larga duración requerían fondos de huelga o apoyo externo, las acciones de las mujeres eran con mayor frecuencia espontáneas, breves y poco difundidas por la prensa, sobre todo a nivel nacional. Se encuentran descripciones del trabajo en las autobiografías (pero, en el caso de la clase obrera, las autobiografías de mujeres son aún más raras que las de hombres) o en las recopilaciones de información como, por ejemplo, las investigaciones parlamentarias, donde las preguntas las formulaban hombres, principalmente a hombres y se referían sobre todo a hombres o a problemas examinados desde puntos de vista masculinos. (Por ejemplo, los salarios bajos que se pagaban a las mujeres competían con los de los hombres, lo cual representaba una amenaza en vez de una cuestión de salarios que eran insuficientes para que una persona pudiera vivir de ellos.) Y los prejuicios de las fuentes suelen ir aparejados con los prejuicios inconscientes del historiador, que se ha educado en los supuestos de una sociedad y una profesión dominadas por los varones, lo cual ocurre también en los casos de la izquierda y del movimiento obrero. Los valores y actitudes de los obreros especializados del siglo XIX —espinas dorsales de la mayor parte de la historia del trabajo— parecen entrar en el asunto,

procedentes, quizá, de sus herederos en el movimiento obrero de hoy (cuya aprobación valida la labor del historiador socialista que se siente culpable de ser académico), así como de los libros de actas y memorias de los inicios del movimiento obrero.

Los historiadores del trabajo suelen decir que sencillamente no existe material para escribir una historia de las mujeres. Con frecuencia, cuando una mujer empieza a investigar, le dicen: «Oh, no, es demasiado difícil, te encontrarás con que no hay nada de nada sobre eso». A una persona sin confianza en sí misma o sin experiencia le resulta difícil superar los obstáculos de esta clase con los que tropieza al principio. Sin embargo, los que consiguen superarlo a menudo descubren con indignación que el material puede encontrarse si uno hace las preguntas oportunas y se presenta con las percepciones idóneas y, sobre todo, si persevera. Es sencillamente menos obvio y más disperso y con todavía más filtros (el género además de la clase y la autoridad tergiversando la información) que los datos referentes a hombres. El factor que determina los descubrimientos de los investigadores, al menos parte de ellos, es siempre lo que andan buscando y el empeño que ponen en la búsqueda, y los historiadores del trabajo han tendido a interesarse menos por las mujeres. Un factor importante que ha contribuido a ello ha sido un análisis político limitador que hace hincapié en el trabajo y la lucha (con definiciones muy estrechas) y pasa por alto otros campos importantes de experiencia.

Se ha tendido a tomar la división sexual del trabajo tal como la daban («Típicamente, era el varón quien tenía que salir de casa cada día para trabajar por un salario, y la mujer quien se quedaba en ella»), y las variantes de esta pauta, suponiendo que lleguen a llamar la atención, se interpretan como aberraciones de la «norma», «casos especiales». (Huelga decir que se encuentran excepciones importantes de esta generalización, especialmente en la obra de Alice Clark, Ivy Pinchbeck y Eileen Power, obra a la que no se ha prestado atención durante muchos decenios.) Y, al mismo tiempo, sólo se considera importante la mitad de la ecuación: el varón «trabajaba por un salario»; la mujer, no. No hay necesidad de investigar qué hacía la mujer; no era trabajo, o no era un trabajo al que hiciera falta prestar atención, ya que no cobraba por hacerlo. (Incluso en eso el supuesto anula a veces al hecho y se niega el trabajo asalariado de las mujeres casadas sin investigarlo como es debido.) Para la mayoría de los histo-

riadores el trabajo ha significado trabajo asalariado y, preferiblemente, trabajo que se hace en la mina, en el taller, en la obra, en los muelles o en la acería; no trabajo accesorio, lavar la ropa o servir, mucho menos labores domésticas sin cobrar. Y la lucha también se ha definido de una forma parcial, concentrándose en problemas relativos a los salarios y el empleo y excluyendo los que hacen referencia a la calidad de la vida o tienen lugar lejos del punto de producción. (En este caso, como sucede a menudo, la excepción es E. P. Thompson.) La familia se deja para los demógrafos y los historiadores sociales y, para cubrir la omisión, se recomiendan a los estudiantes obras especulativas y preliminares como *Making of the modern family*, de Edward Shorter, cuyas confiadas generalizaciones parecen llenar el hueco pero se basan en investigaciones insuficientes y en supuestos anacrónicos.

Pero lo más serio ha sido el descuido de la división sexual del trabajo como objeto de estudio además de como herramienta de análisis. Aquí la influencia de la experiencia política feminista ha presentado un desafío real que conduce no sólo a la búsqueda de nuevas fuentes, sino también a la relectura de otras antiguas y al planteamiento de cuestiones nuevas. La aportación de las historiadoras feministas (que en modo alguno ya han reconocido plenamente los historiadores del trabajo, quienes, de hecho, a menudo dan la impresión de no haber leído las obras pertinentes) ha consistido en argüir que la división sexual del trabajo debe ser examinada también en busca de cambios y variaciones en lo que se refiere tanto a la práctica como a la teoría, pues, una vez se haya entendido, puede ser la llave para abrir la cambiante realidad del trabajo, de la vida cotidiana y de la lucha, además de la clave para analizar cómo se mantiene el capitalismo. Porque luchan contra la subyugación de las mujeres en la sociedad contemporánea, las feministas perciben la importancia central que la división sexual del trabajo tiene para el capitalismo en su empeño por dividir a la fuerza de trabajo y obtener así salarios más bajos y un ejército de reserva de mano de obra (que se utiliza con especial eficacia para acabar con las habilidades y el poder de los artesanos) al mismo tiempo que obtiene un mantenimiento y una reproducción (física e ideológica) baratas de la fuerza de trabajo. Y no pueden aceptar como adecuada ninguna descripción histórica o análisis que no examine atentamente este campo. No se trata solamente de que las mujeres se vean excluidas, como

ocurre cuando la organización radical del decenio de 1860 para la extensión del sufragio es una parte aceptable de la historia del trabajo, mientras que la lucha femenina en pos del voto queda relegada a la historia de las mujeres o se considera como una especie de chiste; o cuando el único (y atípico) ejemplo de la huelga de las vendedoras de cerillas se presenta como ejemplo de la tradición, mucho más extensa y compleja, de la militancia de las mujeres; o la monotonía cotidiana y el doble de trabajo de la vida de muchas mujeres se pasan por alto y no se tienen en cuenta. Se trata de que las preguntas que se descartan o nunca se hacen porque caen fuera de los intereses mal definidos de la historia del trabajo son, de hecho, cruciales para cualquier análisis apropiado de los mismos temas de los que debería ocuparse la historia del trabajo.

Por consiguiente, el estudio del trabajo debería reconocer la aportación y la interrelación de todas las distintas clases de trabajo, negándose a aceptar el rango que en su momento se dio a tal o cual habilidad como factor que justifica que se le preste atención o se le excluya actualmente de la investigación y no descuidando el trabajo no remunerado gracias al cual los obreros se alimentaban, vestían y estaban en condiciones de trabajar. El estudio de la clase obrera debería reconocer la existencia de mujeres y niños, de jóvenes y ancianos, de familias y relaciones que determinaban tantos aspectos de la vida diaria, incluyendo el trabajo, y daban riqueza y complejidad a la clase. El estudio de la lucha debería averiguar dónde luchaban las mujeres en lugar de denunciarlas por estar ausentes de las organizaciones dominadas por los hombres. Y el estudio del capitalismo debería reconocer de qué manera se han configurado y explotado las divisiones sexuales como parte de la estrategia capitalista.

La historia feminista y la historia del trabajo no tienen por qué ser disciplinas aparte: tienen muchos intereses en común y pueden reforzarse mutuamente. Hay, sin embargo, una distinción importante entre ellas. Tomemos cualquiera de las definiciones de la historia del trabajo que hicimos al empezar —la historia de las condiciones de trabajo, del trabajo propiamente dicho y también de la clase obrera, o la historia del movimiento obrero, de la clase obrera en lucha, o una historia cuya perspectiva muestre simpatía por el trabajo— y añadámosle la definición que se sugiere en este artículo, la de una historia que nos ayude a comprender el papel que el trabajo desempeña en la vida de las personas. En todas estas definiciones, aunque



no tanto en las dos últimas, la historia del trabajo se define básicamente en términos de su temática. Ahora bien, a mi modo de ver, la historia feminista no se define así. La historia será feminista según el enfoque que aplique al trabajo que esté haciendo. Puedes ser una historiadora feminista sin ocuparte principalmente de las mujeres, y ésa es para mí la distinción entre historia feminista e historia de las mujeres. Así, por ejemplo, comprobé que era pertinente, en mi exploración de las relaciones entre el imperialismo y la maternidad (véase *History Workshop Journal*, 5, primavera de 1977), echar una ojeada a una gama muy amplia de las ideas que estaban en boga a principios de siglo, y no sólo en la medida en que afectasen directamente a las mujeres, o a la división sexual del trabajo. Quiero decir que el trabajo en el que ahora concentro mi atención está relacionado con la infancia obrera a finales del siglo XIX. Ahora bien, es cierto que me interesan centralmente las diferencias que había en la experiencia de la infancia entre niños y niñas respectivamente —tanto las diferencias que ya existían como las que se estaban creando—, pero también estoy examinando de qué modo iban cambiando la comprensión total y la experiencia de la infancia, sobre todo después de la introducción de la enseñanza obligatoria. La temática podría caracterizarse como historia de la enseñanza, historia del trabajo, historia de las mujeres, historia social o lo que sea, pero las preguntas que hago y las respuestas que formulo la convierten en historia feminista.

El interés que siento por estos campos de estudio tiene una relación muy directa con la historia del trabajo y por esto pierdo tanto la paciencia cuando se hace una definición estrecha de ella. En los comienzos del movimiento feminista era muy fuerte la tentación de buscar especialmente mujeres que proporcionaran un ejemplo y una inspiración, que hubiesen sido militantes de un modo u otro; o bien (la otra cara de la misma moneda) ver a las mujeres como víctimas. Ambas tendencias vuelven a producirse y también están presentes en gran parte de la historia del trabajo: las victorias y los sufrimientos de los obreros, el carácter espantoso de su opresión y la lucha para poner fin a ella. Cuando inicié mis investigaciones decidí que esta dicotomía era engañosa, sobre todo, quizás, en relación con las mujeres. Si la vida de las mujeres de la clase obrera a finales del siglo XIX (objeto principal de mi interés) era realmente tan atroz y se caracterizaba por la pobreza, la mala salud, las viviendas estrechas,

insalubres e incómodas, a veces por la violencia y toda suerte de explotación, entonces, ¿por qué no se rebelaban, por qué no ingresaban en organizaciones o creaban las suyas propias, por qué no había más resistencia, más revolución? En términos de la investigación, eso entrañaba explorar y redefinir ambos aspectos y tratar de ir más allá de ellos. Las cuestiones cambiaron: ahora intentaba ver si eran realmente tan víctimas como parecían y si quedaban por descubrir otras formas de resistencia; pero también preguntaba qué había en su experiencia total de la vida que pudiera condicionarlas para soportar en vez de oponer resistencia; cómo veían sus propias vidas; ¿las toleraban porque parecía no haber ninguna alternativa o porque no las juzgaban intolerables? En realidad fue así como empecé a examinar la infancia y la educación, la formación de la conciencia y de actitudes ante la clase y el género y todo lo demás.

Pero creo que estas cosas necesitan examinarse tanto en términos de los hombres como de las mujeres. La experiencia laboral de las mujeres debe verse a la luz de la totalidad de su ciclo vital si queremos entender los cambios entre el trabajo remunerado y el no remunerado, el equilibrio entre la responsabilidad doméstica y el empleo fuera de casa, su sitio en la fuerza de trabajo (sea ésta nacional o local). Pero lo mismo ocurre con los hombres: su actitud ante el trabajo también cambiará en el transcurso de su vida de acuerdo con el cambio de las demás circunstancias de ésta. La creación de un salario familiar significó salarios más altos para los varones, pero también responsabilidades mayores: puede verse como una victoria del trabajo o como una victoria del capital que estabiliza así la fuerza de trabajo y reduce la militancia, además de asegurarse una reproducción más barata y más eficiente. Por lo menos es necesario un análisis crítico de sus consecuencias dentro y fuera de la familia. Argüir intereses distintos entre miembros de una clase no se ve como inaceptable o fuera de propósito cuando los grupos interesados se definen, por ejemplo, por la religión o el origen étnico, o requisitos comerciales o industriales opuestos, o la identificación con la ciudad o el pueblo: ¿por qué no iba a permitirse que la diferencia de género fuese también un campo de exploración válido y útil? (Lo mismo la edad, pero ésta es otra cuestión.)

Así, pues, la temática de la historia del trabajo en la definición ampliada de la misma que debería utilizarse y el enfoque de la historia feminista, que plantea cuestiones centrales acerca de la división

sexual, la formación de clases, la conciencia, la cultura y la economía, no sólo no son incompatibles: son indispensables la una para la otra si queremos que los historiadores nos hagan comprender mejor el pasado y el presente de la sociedad de clases. Como es natural, cada historiador siente interés por tal o cual aspecto de la historia; la experiencia individual y la formación política se traducirán en preguntas y respuestas distintas. Pero los historiadores socialistas, entre los cuales hay muchos historiadores del trabajo y muchas historiadoras feministas, no pueden permitirse el lujo de rechazar a primera vista las ideas y los análisis de sus colegas, como, al parecer, sucede a veces en la actualidad: hay demasiadas cosas que hacer y estas cosas son demasiado importantes. La crítica de los camaradas y el intercambio nos fortalecerán a todos: la fragmentación y la resistencia a las ideas nuevas sólo benefician al otro bando.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Sally, «Women's work in nineteenth-century London: a study of the years 1820-1850», en J. Mitchell y A. Oakley, eds., *The rights and wrongs of women*, Harmondsworth, 1976.
- y Anna Davin, «Feminist history» (artículo de fondo), en *History Workshop Journal*, 1 (primavera de 1976).
- , — y Eve Hostettler, «Labouring women», en *History Workshop Journal*, 8 (otoño de 1979).
- Clark, Alice, *Working life of women in the seventeenth century*, 1919.
- Davidoff, Leonore, «Class and gender in Victorian England: the diaries of Arthur J. Munby and Hannah Culwick», en *Feminist Studies*, 5, n.º 1 (primavera de 1979); «The separation of home and work? Landladies and lodgers in nineteenth- and twentieth-century England», en S. Burman, ed., *Fit work for women*, Londres, 1979.
- Hall, Catherine, «The early formation of Victorian domestic ideology», en S. Burman, ed., *Fit work for women*, Londres, 1979.
- John, Angela, *By the sweat of their brow: women workers at Victorian coal mines*, Londres, 1980.
- Liddington, Jill, y Jill Norris, *One hand tied behind us*, Londres, 1977.
- Pinchbeck, Ivy, *Women workers in the Industrial Revolution*, Londres, 1977.

Neff, Wanda, *Victorian working women*, Londres, 1966.

Summers, Anne, «A home from home? Women's philanthropic work in the nineteenth century», en S. Burman, ed., *Fit work for women*, Londres, 1979.

Taylor, Barbara, «The men are as bad as their masters: socialism, feminism and sexual antagonism in the London tailoring trade in the early 1830s», en *Feminist Studies*, 5, n.º 1 (primavera de 1979).

Thompson, Dorothy, «Women and nineteenth-century radical politics: a lost dimension», en J. Mitchell y A. Oakley, eds., *The rights and wrongs of women*, Harmondsworth, 1976.

Tilly, Louise, y Joan Scott, *Women, work and the family*, Nueva York, 1978.

EL CULTURALISMO

DEBATES EN TORNO  
A *MISERIA DE LA TEORÍA*

RAPHAEL SAMUEL

## PRESENTACIÓN DEL DEBATE

Este debate, que proporcionó una especie de tema principal para el History Workshop 13, tiene dos causas inmediatas. La primera es un comentario crítico de la historiografía marxista británica preparado por un grupo del Centre for Contemporary Cultural Studies de Birmingham. Este comentario se publicó en mimeógrafo en la primavera de 1979 y más adelante una parte del mismo se imprimió con el título de «Thompson, Genovese and socialist humanist history» bajo el nombre de uno de los autores, Richard Johnson, en *History Workshop Journal*, n.º 6 (otoño de 1978). Los «editores» pidieron réplicas al artículo de Johnson, las cuales se publicaron en el siguiente número de *History Workshop Journal*. La segunda causa: en noviembre de 1978 se publicó el libro de Thompson titulado *The poverty of the theory (Misericia de la teoría)*,<sup>1</sup> que era un ataque general contra el estructuralismo marxista francés y también contra sus diversos seguidores ingleses. Una tercera base, a plazo más largo, para el debate fue la división política e intelectual de la nueva izquierda inglesa que empezó a mediados del decenio de 1960 y que puede seguirse en el artículo de Thompson titulado «Peculiarities of the English» (reimpreso como capítulo en *The poverty of theory*) y la revisión radical de la historia de Inglaterra a cargo de Perry Anderson y Tom Nairn, publicada en varios artículos de la *New Left Review*, a la que el artículo respondía. Una división aún más antigua a la que se alude

1. El ensayo principal de este volumen, que da nombre al mismo, ha sido publicado en castellano con el título de *Misericia de la teoría* (Crítica, Barcelona, 1981).

en los textos siguientes fue la que contribuyó a la escisión de la nueva izquierda de principios de los años sesenta.

Los textos se reimprimen aquí en parte por el interés histórico que revisten para toda persona que quiera conocer más detalles sobre el desarrollo de la historia y la teoría socialistas y en parte debido a la importancia sustantiva de los problemas que se plantean, en especial la centralidad del concepto de la «experiencia» en la labor histórica actual. Pero los argumentos no son autosuficientes y el lector o la lectora que se sienta desconcertado por algunas de las alusiones debería volver al libro de E. P. Thompson, a los intercambios entre Richard Johnson y sus críticos, que aparecieron en *History Workshop Journal*, números 6 al 10, y al libro de Perry Anderson titulado *Arguments within English Marxism* (Londres, 1980), que ofrece a la vez una lúcida polémica con *Miseria de la teoría* y una explicación histórica de las posiciones contrarias a Thompson que adoptaron los «editores» de la *New Left Review* después de 1962.

Un contexto que no puede crearse de nuevo, pero que parece pertinente a una lectura de estos textos es el de la velada en que se celebró el debate. En contra de las intenciones de sus organizadores, la velada se convirtió en una especie de combate entre gladiadores y muchas de las intervenciones del público fueron para protestar contra este estilo de debate. A continuación hay un extracto del informe sobre el Workshop que apareció en *New Society*:

«A lo largo de los años los debates del Workshop se han celebrado en lugares bien extraños, pero el más extraño de todos fue el elegido para el intento central de resolver el problema de la teoría el sábado por la noche.

»La iglesia de San Pablo es un ruinoso edificio neoclásico que se alza cerca de la Oxford University Press y desde el cual se ve el distrito llamado Jericho. (Ésta es la parte de "Christminster" donde Jude recobró la vida.) Durante años San Pablo ha estado cerrada, con las ventanas tapadas con tablas y la maleza cubriéndolo todo, un refugio para los vagabundos de Oxford. Recientemente, sin embargo, ha sido recuperada y en estos momentos la están habilitando como centro para las artes.

»El sábado por la tarde unos cuantos historiadores enguantados y abrigados con bufandas se reunieron temblando de frío entre las paredes desconchadas y polvorientas de esta iglesia cavernosa para hablar de la obra de Sidney y Beatrice Webb. Casi todas las palabras

que se pronunciaban subían hacia el techo en un eco apenas perceptible. "Deben hablar más despacio: será más democrático", rogó un hombre.

»Al caer la noche las cosas eran distintas. Con el local abarrotado, la temperatura elevada con la ayuda del mayor calentador de aire que quepa imaginar, instalado ya el sistema de micrófonos y altavoces, la conferencia abordó su tarea principal. Los focos brillantes incrementaban la sensación de que iba a celebrarse una función de teatro en lugar de un debate homogéneo. Desde la presidencia, Stephen Yeo, de la Universidad de Sussex, pidió un alto nivel de "discurso cooperativo", palabras muy propias del History Workshop. Pero eso, dadas las circunstancias, era inimaginable.

»El objeto de la sesión era debatir el ataque de E. P. Thompson, en su libro *Miseria de la teoría*, contra la escuela histórica althusseriana. Stuart Hall (actualmente profesor de sociología en la Open University) elogió a Thompson por derrotar al "terrorismo teórico" del "ataque althusseriano": una frase significativa. Pero en realidad, arguyó, la decadencia del teoricismismo es anterior a *Miseria de la teoría*. El elitismo de la interminable búsqueda de corrección —"avanzado a trompicones de corrección en corrección"— ya empezaba a verse desacreditado como "una deformación de la labor marxista seria", dijo Hall. Y llamó la atención sobre los puntos débiles del enfoque de Thompson. Era demasiado polémico. Elevada la historia de una manera mística. No reconocía que la "experiencia" sigue siendo un problema difícil a pesar del hecho "absurdo" de que Althusser la desechara. Atacando los peligros del punto de vista según el cual "a la postre, la historia habla por sí misma" —punto de vista al que se rinden Thompson y el History Workshop—, Hall terminó con un alegato a favor de "la necesidad de la teoría para colocarla al lado de la miseria del teoricismismo".

»Stuart Hall es un orador convincente. El principal antagonista de Thompson en el debate de aquella noche, Richard Johnson (del Centre for Contemporary Cultural Studies de Birmingham), no lo es; su insistencia en que las "teorías y categorías expresan problemas sociales reales" —que constituye el argumento central de su crítica— aparece expresada de modo más convincente en su labor escrita.

»Pero Thompson también es un gran orador o, cuando menos, un gran polemista. Procedió a una labor de demolición de sus críticos que causó un dolor personal y una incomodidad evidentes a muchos



de los presentes. En un momento dado desechó a los teoricistas por representar "un psicodrama dentro del *ghetto* cerrado de la izquierda teórica", por "atrapar" a generaciones de socialistas en disputas internas, por ofrecer "justificaciones ideológicas del estalinismo". Los althusserianos, dijo, habían capturado la filosofía y la crítica de arte, habían invadido la crítica literaria y en estos momentos se estaban "concentrando en masa ante las fronteras de la mismísima historia".»

Todo esto lo dijo con la máxima fuerza teatral. El resultado fue que resultó casi imposible proceder al debate de las cuestiones. Los efectos del tiroteo de la noche del sábado quedaron flotando en el aire, como una capa de humo, durante el resto de la conferencia.

STUART HALL

## EN DEFENSA DE LA TEORÍA

*Miseria de la teoría*, de Edward Thompson, ha sido un notable acontecimiento político e intelectual. Durante más de un año ha dominado el debate intelectual en la izquierda. Sin duda parte de su impacto se debe a la estatura de Thompson como historiador de primera categoría. Su libro *La formación histórica de la clase obrera* pasó rápidamente —y justificadamente— a ser un clásico, e inauguró una nueva fase de la historia social, proporcionando una fuente de inspiración política muy alejada de los historiadores profesionales (History Workshop, por ejemplo, es impensable sin él). Muchas de sus cualidades se ven claramente en los ensayos reimpresos en el volumen que lleva por título *The poverty of theory*, especialmente en «The peculiarities of the English», que es un brillante bosquejo del desarrollo histórico inglés que se publicó por vez primera, en forma de polémica contra Perry Anderson, en *The Socialist Register*. Pero el mayor impacto inmediato hay que adjudicárselo al ensayo que da título al libro, «Miseria de la teoría», y que aparece aquí por vez primera. Es este ensayo el que los estudiantes estrechan contra sus corazones y el que ha levantado polvareda en los círculos intelectuales. Lleva a cabo el ataque (cuya primera señal se encuentra al final de *Whigs and hunters*) en forma de arremetida violenta y sostenida contra el marxismo estructuralista en general y la influencia del temido Althusser y de los «althusserianos» británicos en particular. Desde hace algún tiempo el «althusserianismo» ha sido la tendencia principal de la teoría marxista británica. Thompson lo considera una desviación idealista, una forma de «estalinismo» intelectual, que ha ejercido una influencia funesta en la labor política y

teórica. *Miseria de la teoría* no pretende sólo demostrar la citada tendencia intelectualmente, sino también parar en seco el «althusserianismo». Lo que ha dado al libro su inmediata resonancia política, así como el característico olor a pólvora, es esta «toma de posiciones» dentro de la actual lucha teórica por la hegemonía intelectual en el seno de la izquierda británica.

De hecho, *Miseria de la teoría* apareció cuando el althusserianismo, como tendencia teórica unificada, ya había empezado a disgregarse y el teoricismismo ya estaba agotado. Althusser proporcionó su propia «autocrítica». Pero, antes de ello, muchos de los que acusaban su influencia habían montado una crítica sostenida, «desde dentro», por decirlo así. Otros, que consideraban importante su labor, pero rehusaron siempre adoptar una inclinación religiosa ante ella, habían librado un combate crítico con muchas de sus posiciones. Lo que es más importante, el clima de estos tiempos ha resultado ser cada vez más inhóspito para el tenor abstracto, teórico, de sus escritos. Ante el thatcherismo, el monetarismo y el ascendiente de la derecha, muchos se han vuelto hacia tipos de análisis históricamente informados, más concretos, lo cual es muy de agradecer. Por supuesto, esta vuelta a escritos de tipo más coyuntural y concreto ha intentado edificar sobre algunas de las percepciones teóricas de la fase precedente. Una cuestión, a decir verdad, es saber si *Miseria de la teoría* no proporciona la justificación de una especie de «antiteoría» estúpida, haciéndonos retroceder más allá de posiciones conquistadas laboriosamente en los últimos años. Se mire esto como se mire, lo cierto es que, si bien el libro no inauguró una retirada respecto del «teoricismismo», no hay duda de que está bien situado a darle el golpe de gracia y que eso es a lo que aspira.

El althusserianismo —en el sentido de evangelio y doctrina— es una tendencia vulnerable y Thompson consigue dar en el blanco varias veces. El marco extremadamente formalista, lógico y racionalista para el análisis de formaciones sociales al que da cuerpo la teoría de la «causalidad estructuralista» de Althusser ocultaba un idealismo atrincherado, que Thompson (pero también Hirst, Hindess y, de hecho, el propio Althusser y otros antes que Thompson) reconoció acertadamente como una «máquina» teoricista generada por sí misma. Un parecido racionalismo excesivo (y una medida superior a la debida de elitismo intelectual) desfiguró el hecho de privilegiar la Teoría «grande», con «T» mayúscula, como único juez y garante de la

práctica intelectual y política marxista. Sobre todo cuando la Teoría sólo funcionaba en los más enrarecidos niveles de abstracción y se representaba como totalmente autónoma de otras prácticas. Gran parte de esto se ejerció en el contexto de una serie de ataques contra diversos «errores teóricos», igualmente agraciados con mayúsculas (Empirismo, Humanismo, Lukácsianismo, etc.), y paseados por el escenario teórico como pesadas armaduras. La fusión del problema (genuino) del «empirismo» con un ataque contra cualquier ejemplo de análisis concreto, empírico (porque era Empírico) resultó totalmente dañina. Llevó a los althusserianos ortodoxos hacia posiciones totalmente absurdas acerca del carácter necesariamente empírico de todos los escritos históricos (unido al argumento, igualmente absurdo, de que una teoría podía ser «correcta» aun cuando resultara que todas sus proposiciones fueran empíricamente infundadas) que merecían plenamente el desprecio de Thompson. También daba licencia a una especie de terrorismo intelectual en el que, a pesar de las pretensiones de «franqueza científica», se utilizaba la guillotina teórica para despachar a todo concepto que tuviera la temeridad de desviarse de la senda epistemológica señalada. Conozco a buenos estudiantes graduados que no osan poner por escrito una sola frase por miedo a verse atravesados por una de las dos puntas de las tijeras teóricas, por miedo a caer en la alternativa excluyente de «o esto o aquello». Esto era «althusserianismo vulgar». Existía; y, mientras existía, hacía mucho por desfigurar y degradar el debate intelectual marxista. Todavía se advierte una dependencia abyecta y supina respecto de cualquier cosa, siempre y cuando esta cosa esté escrita en francés: lo cual dice mucho sobre la baja temperatura y la falta de nervio de las «ideas inglesas». Thompson —historiador social y humanista socialista— se resiente desde hace tiempo de este irresponsable gamberrismo intelectual. Aquí ofrece su merecido a los epígonos althusserianos.

Sin embargo, existe el interrogante de si esto es *todo* lo que representa «el momento de Althusser». La caricatura polémica que Thompson hace de él es una base excelente para las payasadas intelectuales. Es menos que adecuada, ya sea como análisis histórico de una compleja fase intelectual o para esa «colocación» definitiva de ella a que aspira *Miseria de la teoría*. He de declarar mi interés personal en el asunto. Considero que «el momento althusseriano» es sumamente significativo. Ciertas posiciones —por ejemplo, precisa-

mente, cierto «humanismo» ingenuo que yo mismo suscribí— fueron objeto de un agudo examen crítico. Althusser estableció los términos de un conjunto de debates dentro y acerca del marxismo, algunos de los cuales son seriamente insuficientes o equivocados, mientras que otros dan de lleno en el blanco. Su intervención da así uno de los términos de referencia —aunque en modo alguno proporciona necesariamente las soluciones correctas— a lo que él ha visto con acierto como la «crisis»/el potencial para el desarrollo fructífero de la teoría marxista. Los debates no tienen que adoptar sus posiciones: pero deben tomar nota de sus puntos de partida. «Contradicción y sobre-determinación» me parece, se mire por donde se mire, un ensayo germinativo en la teoría marxista sobre el crítico asunto de cómo pensar en el problema de la determinación de una forma que no sea reduccionista. El libro *Leer el Capital* lo consideré desde el primer momento profundamente perjudicado por su estructuralismo, su formalismo, etcétera. El influyente ensayo «Los aparatos ideológicos de estado» dice cosas importantes, en una zona oscura de la teorización marxista: pero su funcionalismo se percibe desde lejos; y su segunda mitad es un ejemplo de ambigüedad sostenida. Como no soy religioso, nunca he creído que «penetrar» en Althusser fuera cuestión de creencia, duda o «conversión». Sé que no soy el único en insistir, públicamente, en que se libere un combate serio pero crítico con estas posiciones. Ensayos recientes de mi colega Richard Johnson, historiador social *formado* por la obra de Thompson, que ha tenido que soportar la presión de algunas partes de las críticas estructuralistas, han tenido el valor suficiente para intentar esta «penetración» en público y seriamente, y han sido atacados personalmente por ello. En las caricaturas reductivas de Thompson no encuentro ningún rastro de reconocimiento de esta cara del «althusserianismo» (*sic*).

Esto nos lleva a las virtudes y limitaciones del modo polémico, de forma más general. Thompson es en verdad un maestro de la polémica. Pero, como modo, la polémica tiene defectos muy acusados. En su búsqueda de la condensación eficaz, simplifica lamentablemente posiciones y argumentos complejos. Contra la galaxia althusseriana crige sus propias figuras de odio igualmente compuestas. Esto equivale a reemplazar una forma de brutalismo intelectual por otra. No proporciona esa delicadeza y ese sentido de la complejidad que requieren siempre las cuestiones intelectuales serias, algo que Thompson, al escribir sobre, pongamos por caso, los movimientos intelec-

tuales del decenio de 1790, reconocería instantáneamente (a decir verdad, insistiría polémicamente en ellos). La polémica fuerza la mano de Thompson. Se ve obligado a pasar rápidamente por encima de los problemas reales, así como a cortocircuitarlos. Esto nos deja en la duda acerca de la categoría de su propio discurso. Cuando desaparece la polvareda de la polémica, ¿acaso no hay ahí, después de todo, un problema relativo al «empirismo», especialmente el empirismo inconsciente de buena parte de la historiografía inglesa? ¿Acaso no hay, en el marxismo, dificultades reales en torno a la relación de la «teoría» y la «práctica»? ¿O entre la «lógica del argumento» y la «lógica» de la historia? Thompson sabe perfectamente que existen estas cuestiones. Al no hacer justicia a su adversario, Thompson acaba por no hacerse justicia a sí mismo.

La polémica, por ejemplo, surte el efecto de oscurecer ciertas convergencias subyacentes y reales con Althusser. Ambos, al fin y al cabo, se ocupan de rebatir las tendencias reales al reduccionismo y el economismo en el marxismo ortodoxo. Ambos se ocupan de la especificidad de prácticas distintas. El intento de reconocer esto, ateniéndose al mismo tiempo a cierto concepto de una «totalidad compleja», lo reúne Althusser bajo el concepto de «autonomía relativa». Cualquier persona familiarizada con la labor histórica de Thompson sabe que también para éste el objetivo perseguido es la «autonomía relativa», su problemática, que es el título de fantasía que le da Althusser. Ambos reconocen la importancia de la aportación de Engels, en las postrimerías de su vida, al plantear en sus *Cartas* el problema del «economicismo» en el marxismo. Ambos reconocen que, aunque Engels puso correctamente este problema en el orden del día, no consiguió ofrecer una solución teórica adecuada. Pese a ello, como la «autonomía relativa» se identifica con la influencia de Althusser, Thompson se ve empujado por su polémica a jugar con el concepto: ora asignándolo a algún noveno círculo de conceptos condenados («una especie de salsa oratoria para sazonar con ella nuestras investigaciones»), ora ofreciéndole un indulto en el último momento («un útil talismán contra el reduccionismo»). Esto produce verdaderas fluctuaciones e incoherencias teóricas en *Miseria de la teoría* —que no compensan concesiones insinceras en forma de «sí, sí, y quizá todo sea así»—, lo cual es una parodia del argumento intelectual serio.

Sin embargo, *Miseria de la teoría* permanece en pie o se cae no sólo por la brillantez de su polémica, sino por la fuerza lógica de

sus alternativas teóricas y políticas. También a este respecto hay cuestiones serias que deben plantearse, incluso a riesgo de encontrarse a uno mismo caricaturizado en la línea directa de fuego.

Los althusserianos se colocaron en una posición indefendible en lo que se refiere a la historia. De todas formas, hay problemas reales con la defensa que hace Thompson de aquel «diálogo entre modelo y datos» que, para él, constituye la base del método histórico. ¿De dónde surgen los «modelos»? No pueden surgir de los datos mismos, puesto que éstos se usan para examinar los modelos. O bien son construcciones heurísticas —como los tipos ideales de Weber— o debe afrontarse la cuestión de cómo se construyen los conceptos, así como la necesidad que para una forma de teorización, incluida la de Thompson, tienen los modos de abstracción. Y aquí estamos, una vez más, con el problema de la «teoría» y la «práctica». Althusser llevó esto demasiado lejos en sus proposiciones acerca de la autonomía de la «práctica teórica». Pero no fue un idiota al reconocer que existe un problema. Como dice el propio Marx, los químicos tienen reactivos y los botánicos tienen microscopios: el historiador de la sociedad tiene un solo «instrumento»: el procedimiento de la abstracción. Thompson no puede reconocer esto, excepto con poco entusiasmo. Para él, dado que la historia se presenta como un conjunto complejo y «vivido», cualquier conceptualización de la misma tiene que ser una reducción de los «datos». Pero esto equivale a decir que «los datos» expresan su significado transitivamente, sin la mediación de conceptos: proporcionan sus propios «modelos». Nos guste o no, esto representa, teóricamente, una confluencia del «pensamiento» y de «lo real». Entraña una teoría «empírica» del conocimiento, en el sentido correcto de la palabra, y no sencillamente en el «teoricista». Thompson reconoce que los hechos históricos no pueden hablar por sí mismos. Pero, en otras partes, con frecuencia presenta la historia como autora de sí misma: la «experiencia» histórica como la prueba de su autenticidad. De esta manera se ve empujado a declarar que cada parte de *El capital* de Marx que no es «histórica» es una forma de «hegelianismo» atrapada en las abstracciones de la deducción lógica. Háganse las concesiones que se hagan, esto, de hecho, disuelve el problema real de la abstracción, y *El capital* de Marx está organizado en términos de una compleja serie de tipos de abstracción de índole más «abstracta» y más concretamente determinada, de manera empírica.

En *Miseria de la teoría* este problema se mezcla con otros dos problemas relacionados con él: la categoría de la historia como tal; y el problema de la «experiencia». En dicho libro la historia de Thompson se contrapone a la teoría de Althusser. Thompson habla de un «método histórico» unificado que une a todos los historiadores: extraña construcción «profesionalizada» para un historiador marxista que ha polemizado vigorosamente contra muchos colegas profesionales. Su «historia», al igual que la «teoría» de Althusser, se erige en un absoluto. Critica a Althusser, correctamente, por aplicar a casos históricos específicos un marco formal, abstracto, basado en la clara separación de sus diferentes aspectos en «ejemplos». De modo menos convincente, dice que esto lleva a Althusser a atribuir algunas prácticas —la ley, por ejemplo— sencillamente y sin problemas a «las superestructuras». Arguye que su propia obra sobre la ley y la criminalidad en el siglo XVIII demuestra que a veces la ley era «superestructural» y aseguraba el dominio de una clase gobernante; a veces estaba intrincada directamente con la economía; a veces «era libre» de toda determinación. Con todo, los marxistas no pueden darse por satisfechos con esta postulación de una serie interminable de «particularidades» contingentes, aun cuando también tengan que ser muy cuidadosos acerca de cómo se generaliza partiendo de los casos. Porque entonces no habría ningún «marco teórico general», el cual podría proporcionar percepciones de la (misma o diferente) posición de la ley en otras sociedades y en otras coyunturas (hoy en día, por ejemplo). Esto surtiría el efecto teórico de establecer la historia como árbitro y juez definitivos: dado que sólo la «historia» podría decir, en cualquier caso, si el derecho estaba determinado, relativamente determinado, era libre o estaba cabeza abajo. Ciertamente, esto salva a la historia: pero disuelve el marxismo en ella. La cuestión se trata de modo muy inadecuado en el libro de Thompson.

Se la relaciona con el problema referente a la «experiencia». Thompson se ha erigido en maestro indiscutible de una historia que recuerda y recobra la experiencia histórica vivida de clases que la historia oficial desterró de los anales. Esta obra se alza como una reprimenda permanente a aquellos althusserianos que leyeron a su maestro e interpretaron que decía que la experiencia era *puramente* ideológica e inconsciente y que una historia verdaderamente teórica era la que tratara a las clases como meras «portadoras» del proceso histórico, sin actuación; y el proceso histórico mismo como un pro-



ceso «sin tema». No obstante, es imposible que la categoría de la «experiencia» esté libre de problemas para el marxismo. Toda experiencia sufre la penetración de categorías culturales e ideológicas. Esto no la transforma en «falsa conciencia». Pero debe socavar la idea de que la «experiencia» puede leerse sencillamente en busca de su significado en lugar de interrogarla en busca de su complejo entretreído de elementos reales e ideológicos. El marxismo reductivo trataba la conciencia de clases como paradigmática con la posición económica. Tentaba al analista a «descifrar» la primera partiendo de la segunda. La nueva historia social, cuya primera figura es Thompson, ha corregido considerablemente esta deformación, devolviendo la centralidad de la cultura y la conciencia a toda descripción de transiciones históricas. Pese a ello, para el marxismo sigue existiendo el problema: ¿cómo combinar, en todo análisis, los elementos estructurales y los históricos de una explicación marxista? Absorber o elevar las «condiciones» estructurales al nivel de «experiencia» es disolver la dialéctica en el corazón de la teoría. Thompson evoca constantemente la clásica dialéctica marxista entre «ser» y «conciencia». Pero *a veces* trata la primera «experimentalmente», leyendo las formaciones sociales desde la perspectiva de la «experiencia». Al mismo tiempo que rehúsa radicalmente toda crítica de su obra que se formule desde este punto de vista, ahora reconoce que esta categoría de la «experiencia» no es adecuada, precisamente porque funda cosas que, por supuesto, «en la realidad» (la experiencia vivida) ocurren juntas, pero que, analíticamente, tienen que distinguirse. Su intento de superar esto hablando de *dos* «experiencias» —experiencia I (condiciones) y experiencia II (cómo éstas son apropiadas en la conciencia)— es, no obstante, todavía insatisfactorio desde el punto de vista teórico. No se facilita el proceso difícil de pensar la relación *entre* dos términos bautizando éstos con *el mismo* concepto. Así no se consigue otra cosa que desdibujar las distinciones que deben mantenerse conceptualmente separadas.

Este es un argumento teórico: pero tiene consecuencias políticas muy inmediatas. Si la misma conciencia de clase es un proceso histórico y no puede derivarse simplemente de la posición económica de los agentes de clase (un marxismo realmente no reductivo), entonces todo el problema de la política marxista se ve atrapado en las conexiones relacionadas, pero no necesariamente correspondientes, entre la clase-en-sí y la clase-para-sí. Resolver ambas en la categoría global

de la «experiencia» es dar a entender —pese a todas las complejidades de cualquier análisis determinado— que «la clase» está siempre *realmente* en su lugar, preparada, y que se la puede convocar «para el socialismo». A menudo algo muy parecido a esto se inscribe, por ejemplo, en la idea que tiene History Workshop de la «historia popular», como si el simple hecho de contar la historia de las opresiones y luchas del pasado representara encontrar ya allí la promesa del socialismo, plenamente constituido, sin hacer más que esperar el momento de «hablar claro». También se encuentra con frecuencia implícita en las elocuentes invocaciones por parte de Thompson a las tradiciones de los «ingleses nacidos libres» y del «pueblo llano», que siguen viviendo en la tradición popular si pueden ser libres de sus componentes burgueses. Pero toda la historia del socialismo, hasta el momento presente y principalmente en él, es contraria a este «populismo» demasiado sencillo. Una teoría marxista no reductiva debe entrañar el hacer frente a todo lo que lleva consigo el hecho de decir que el socialismo tiene que construirse por medio de una práctica política real en vez de limitarse a «redescubrirlo» en una reflexión histórica recuperativa. Esto último puede informar profundamente lo primero, pero no sustituirlo. Puede parecer paradójico hacer esta observación a una práctica histórica que ha recalcado, correctamente, la agencia y la lucha por encima de la estructura y la posición. Pero la «teoría», a pesar de su «miseria», nos tiende trampas divertidas e inesperadas a todos. Ahí dentro, en alguna parte, hay una diferencia real entre, por una parte, el camino difícil hacia la edificación, hoy en día, de diferentes campos de lucha en un amplio movimiento popular y democrático en la dirección de un socialismo no estadista; y, por otra parte, lo que a veces me parece una invocación demasiado fácil a un «populismo» radical existente e inmaculado, lo cual puede ser un pensamiento alentador en tiempos sombríos, pero tal vez resulte una fuerza menos disponible, preparada y aguardando entre bastidores de lo que a veces se supone que es.

Creo que, en general, *Miseria de la teoría*, a pesar de su polémica magistral, su correcto combate con el «althusserianismo vulgar», su pasión socialista y la rica imaginación histórica en que se inspira, al final esquiva estos difíciles problemas, *tanto* teóricos *como* políticos, de nuestros días. El humanismo y la «orden del día 1956» necesitan que se les defienda contra sus necios detractores: pero sencillamente no se les puede colocar de nuevo en su sitio. Entre ellos y

nosotros, en lo que a la izquierda se refiere, se extiende aquel complejo momento de «1968», herencia contradictoria que no debe sencillamente revivirse ni sencillamente denigrarse, sino que debe tenerse en cuenta. Después de todo, ha modulado cada uno de los elementos —populares y socialistas— que deben servir para la construcción de una política socialista democrática y popular hoy en día. El compromiso de Thompson con «1956» y su brutal rechazo de todo lo que desde entonces ha ocurrido política y teóricamente —la «lumpenintelectualidad» afanándose en «ir a lo suyo»— representa una notable ceguera en un historiador tan depurado y sutil. El intento de enterrar y borrar, no sólo los peores excesos del «althusserianismo vulgar», sino también los avances teóricos reales hechos en el intervalo, nace de la misma reacción precipitada y malhumorada. No le presta un gran servicio a la lucha que se está librando. Nos deja con una colección de sectarismos del mismo estilo: el absolutismo teórico de la Teoría de Althusser, el absolutismo implícito de la «Miseria» de Thompson. Contra ambos, necesitamos el «pesimismo de la inteligencia y el optimismo de la voluntad» de Gramsci; pero Gramsci era lo bastante listo para no equiparar el «pesimismo» —una valoración realista de la situación real que tenemos delante, utilizando todos los recursos intelectuales y políticos que pudiéramos reunir— con el empobrecimiento teórico.

RICHARD JOHNSON \*

## CONTRA EL ABSOLUTISMO

Quiero presentar un argumento contra ciertos hábitos intelectuales y ciertos reflejos políticos que están presentes en *Miseria de la teoría*, de E. P. Thompson, pero que tienen una circulación más amplia. Yo los llamo «absolutistas». Con este término me refiero a la tendencia a interpretar los desacuerdos como oposiciones generales: una posición total opuesta a otra posición total. Y más que eso: la tendencia también a habitar en uno u otro lado de esta divisoria con un espíritu de partidismo absoluto. Por consiguiente, se nos ofrecen —si aceptamos estos términos de debate— opciones igualmente absolutas: ¡Seguidme a mí o seguidla a ella!

Plantear este problema no equivale a reducir todos los puntos a cuestiones de «estilo», aunque sí necesitamos pensar en la forma además de en el contenido de los argumentos. Más bien significa plantear cuestiones relativas a la política de hoy en día: en términos generales, cuestiones relativas a las formas y los procesos de la lucha cultural, más específicamente relativas a cómo nacen nuevas fuerzas políticas y cómo se «conquista» al pueblo para las nuevas posiciones, profundamente empujado hacia allí con toda la convicción de un compromiso paciente y aprendido con dificultad. De modo más inmediato, o al mismo tiempo, en el mismo proceso, tenemos que aprender de qué manera pueden resolverse los desacuerdos entre

\* Richard Johnson es historiador y trabaja en el Centre for Contemporary Cultural Studies de Birmingham. Autor, con John Clarke y Charles Crichton, de *Working class culture. Studies in history and theory* (Londres, 1979).

aquellos que están en el mismo bando en lo que respecta a algunas cuestiones esenciales.

Cuanto más pienso en el estilo absolutista dominante, más se multiplican los problemas. Intelectualmente tiende al conservadurismo. Preserva las dicotomías entre las que seguimos rebotando como una indefensa pelotita de ping-pong. Lo único que cambia es que se nos invita a aterrizar en un lado diferente: el campo de las opciones propiamente dicho no sufre ninguna transformación. Tenemos que elegir una sociología de la estructura o una sociología de la lucha, enredarnos en la maquinaria de la «función» o minimizar las condiciones a favor de la praxis humana, construir categorías lógicas y vacías o recurrir al método conocido de la hipótesis y el «hecho». Nadie dice «pero esa no es del todo la elección». Pedagógicamente, los modos absolutistas reducen a una pasividad relativa a los que no participan inmediatamente. Podemos aclamar a los éxitos palpables, o partirnos de risa, o simpatizar con los participantes después, pero, ¿aprendemos realmente algo? La dinámica del combate de boxeo, del espectáculo competitivo, se hace cargo del asunto. Tampoco estoy seguro de que el absolutismo funcione políticamente; de hecho, estoy seguro de que no funciona. El acento se pone en señalar los límites, en la exclusión/inclusión, en aquellos que cuentan como amigos y aliados y aquellos que no, en los historiadores de verdad y los que no tienen nada de historiadores. ¿Es ésta realmente la mejor manera de cortejar a la gente para que pase a posiciones nuevas, para que trabaje en las contradicciones de su vida? Al fin y al cabo, si las posiciones socialistas o feministas son tan difíciles de alcanzar, ¿qué oportunidad de moverse en esa dirección tendrán las personas no calvinistas normales?

A menudo este argumento se interpreta equivocadamente, de modo que es importante adelantarse a algunas objeciones. No estoy hablando de las opciones políticas elementales, de la necesidad de tomar partido. Adoptar el punto de vista de la clase obrera, de las mujeres y de todos los grupos sociales oprimidos es el gesto necesario y elemental en que se basa cualquier política socialista y feminista. Los problemas difíciles desde el punto de vista intelectual surgen de ahí en adelante. ¿Qué entraña este punto de vista para la labor histórica? ¿Hasta qué punto, de hecho, proporciona un talismán para la adopción de posiciones teóricas? ¿Qué significa para los estilos de la labor histórica y para las relaciones sociales de la pro-

ducción y la lectura de historia, aspecto este último que no se aborda con suficiente frecuencia? Estas preguntas son complicadas, lo que no equivale a decir que sólo los «intelectuales» puedan responder a ellas. Son complicadas y no es la causa menor de que lo sean el que los diversos puntos de vista populares —en el bando de las mujeres, de los negros y de la clase obrera— pueden llevar consigo elementos contradictorios que exijan, como mínimo, negociaciones llevadas con lucidez. La relación entre «política» (en el sentido elemental de tomar partido) y la posición teórica precisa que se adopte es igualmente compleja. A mí me parece que estas cuestiones y muchas otras han *obsesionado* al History Workshop 13, que han revoloteado como fantasmas en torno a las vigas y el andamiaje, pero sin que jamás llegaran a plantearse. Quizá esto se deba a que no es fácil resolverlas polémicamente o, mejor dicho, a que sea *demasiado* fácil resolverlas de una manera superficial y formal, como ocurre en «Debates». Quizá requieren un grado de reflexión consciente de sí misma que no está al alcance de los modos políticos más objetivos. Ciertamente, ayuda a reconocer que *ninguno* de nosotros es inmune a las determinaciones estructurales de la historiografía, especialmente de la micropolítica de la práctica misma: el ser «historiador».

Al utilizar el término «absolutista», no pretende disolver diferencias reales de pensamiento y política. Hay distintas formas de ser absolutista en contextos diferentes. La polémica de Lenin, por ejemplo, era completamente absolutista. Utilizó como blanco los montajes teóricos de los que se oponían al bolchevismo y los pulverizó. Sin embargo, ese repertorio de epítetos aplastante, improvisado para satisfacer las necesidades de la revolución-en-marcha, se osificó hace ya mucho tiempo en forma de consignas y puede parodiarse con fortuna en los chistes políticos y las comedias de la televisión (recuérdese *Citizen Smith*, el Tooting Popular Front y «Power to the People»). A decir verdad, el socialismo moderno requiere no sólo un programa, sino también un estilo y un vocabulario nuevos.

Desde luego, necesitamos *claridad* y exactitud en el análisis de las diferencias existentes. La cuestión es: ¿necesitamos partidismo absoluto al habitarlas? ¿No hay modos acumulativos de crítica (y puede que hasta de polémica) que conserven algunos rasgos útiles de lo que es objeto de crítica? ¿Y no necesitamos una práctica mucho más transformativa y sintética? ¿No tiene razón Raymond Williams cuando dice, en su propia crítica de los «jóvenes antirrealistas mar-

xistas», que: «esta cultura está podrida de crítica»? ¿Y acaso no podríamos extender este comentario? ¿Y no es la fragmentación de posiciones teóricas (la multiplicidad de marxismos) producto ciertamente de una crisis subyacente, pero también de prácticas inherentemente no acumulativas? No nos ayuda ni pizca el hecho de que muchas posiciones pretendan ser hijas de Marx, excepto para demostrar tal vez qué polifacética era esa figura paternal.

Finalmente, la crítica de ciertos estilos no va dirigida exclusivamente al ensayo de Edward Thompson titulado *Miseria de la teoría*. Ni hay aquí intento alguno de absolver «al otro bando» o, de hecho, a uno mismo. Esta forma de argumentar ha sido un rasgo *general* de la cultura intelectual socialista. Puede que este estilo persista mucho después de que se haya desafiado a la articulación con autoridad (en la forma de estalinismo). La forma es hartamente conocida en la crítica «burguesa» (a veces certera) del «dogma». Es absolutamente cierto (si se me permite un absolutismo) que el «estructuralismo» fue un notable agresor en esto. Su forma de absolutismo era sistemática y «rigurosa» e incorporaba todo un método de crítica. Éste se apoyaba en la idea de una «problemática», los conceptos organizadores de cualquier ciencia o texto, y en el procedimiento de la «lectura sintomática», leer en busca de «silencios», en busca de lo que *no* puede expresarse dentro del marco adoptado. Esto iba aliado a una distinción muy nítida entre «ciencia» e «ideología», de manera que «problemáticas» a las que se consideraba imperfectas se las asignaba en seguida al bando ideológico (esto es, falso). Es importante identificar exactamente qué había de malo en este modo de crítica y exactamente qué hay en él que valga la pena conservar. Podríamos conservar la idea (que no es exclusiva de Althusser) de que todas las producciones intelectuales tienen sus propias premisas teóricas y epistemológicas. Encierran premisas acerca de la naturaleza del conocimiento y acerca del carácter general de la «sociedad» o de las relaciones sociales. En las historias estas premisas son con frecuencia profundamente implícitas. Es útil desenterrarlas como un aspecto de los debates históricos. El exceso absolutista hace acto de presencia cuando esta descripción parcial de cómo se organiza una explicación justifica un rechazo general. La explicación queda reducida a algunas proposiciones formales. Se juzga que éstas no se hallan a la altura del concepto de la «ciencia» o del marxismo que informa la posición del crítico. La obra entera va a parar al vertedero de ideologías

o de problemáticas suplantadas. Aunque los cánones de la crítica sean suficientemente racionales, el procedimiento lleva incorporada una simplificación radical que es especialmente burda si se aplica a obras de gran densidad de detalle: a la mayoría de las historias, de hecho. De modo parecido, una observación exacta contra toda crítica formalista (la que pone de relieve las propiedades internas de un texto) es que se descuidan las condiciones históricas de la labor intelectual. En el peor de los casos el método puede producir juicios de una arrogancia y una ingenuidad asombrosas. La colocación histórica o la lectura de un texto, sin embargo, no es necesariamente incompatible con el enfoque teórico más abstracto. De forma parecida, si bien las categorías críticas como «humanismo» o «empirismo» *pueden* utilizarse irreflexivamente como etiquetas, no son necesariamente nulas si los argumentos que las establecieron en primer lugar se restablecen en cada caso. Sería una maniobra característicamente absolutista si, en interés de un retorno a la «historia», nos deshiciéramos de lo que hemos aprendido de los formulismos de Althusser. Aquí y en otras partes el problema consiste en tomar los elementos valiosos de cada tradición para formar con ellos una combinación nueva y coherente que resulte apropiada para nuestra política y nuestro tiempo.

La crítica del absolutismo, pues, no iba dirigida exclusivamente a *Miseria de la teoría*. Pero éste es un texto totalmente absolutista. Difícilmente podrían las opciones ser más escuetas o presentarse de una forma más imponente. Se nos pide absolutamente que escojamos entre, por un lado, el Althusser totalmente mecánico, totalmente irracional, totalmente elitista, totalmente idealista y totalmente estalinista, y, por otro, una tradición de investigación histórica que es la auténtica heredera del materialismo histórico, sin los elementos althusserianos que están presentes en *El capital*, de Marx. Políticamente, se nos pide que volvamos a los temas de 1956, a la ruptura libertaria con el Partido Comunista y a las páginas del *New Reasoner*. Se nos insta a llevar «el orden del día de 1956» hasta el último extremo, extirpando cada uno de los aspectos del «legado estalinista».

Estos argumentos son importantes y se les ha prestado atención. Tienen una pertinencia inmediata hoy en día, cuando la crítica de lo que Thompson denomina «estalinismo» se ve empujada hacia una crítica de los cimientos leninistas. De modo parecido, las calificaciones de «althusserianismo» seguramente causan malestar a toda persona que haya ocupado estos modos, aunque lo haya hecho de forma



muy poco estereotipada. Sin embargo, hay una especie de extremismo en un argumento al que se considera justificado por la creatividad de la «polémica». Las formas políticas posteriores a 1956, por ejemplo, se ven en términos de duplicidad (eurocomunismo) o de fracaso (de «la tradición libertaria, alternativa») o, lo más frecuente en este texto, de «anormalidad». Se siente verdadera repugnancia (no creo que esta palabra sea demasiado fuerte) ante mucho de lo que demarca 1968 y 1956, como si el mundo político diera una vuelta y Thompson lo encontrara todo completamente cambiado. El althusserianismo produjo su propia «progenie» dentro de la «lumpenintelectualidad burguesa», un grupo de personas insensatas, histriónicas y bastante repulsivas, sin experiencia política auténtica, encerradas en «psicodramas», reproduciendo un lenguaje y unas actitudes elitistas. Una especie de cruzamiento entre el «hippismo» y los aspirantes a mandamases. (Al llegar aquí, miro temerosamente por encima del hombro y luego en el espejo. ¿De quién *está* hablando?) Ciertamente, se escucha una nota más sobria —«puede que parezca más amargado de lo que estoy»—, pero la repugnancia sigue apareciendo a través de la imagen de los «grupos escrutadores del ombligo de *El capital*», en las posteriores parodias de «paternidad» y, de modo más general, en las irreprimibles (y profundamente «psíquicas») metáforas. Aunque te dejes arrastrar por el puro virtuosismo de la expresión y por el punzante buen sentido de una parte muy grande del argumento, la pregunta exasperada sigue escapándose: «¿No ha habido nada que valga la pena recuperar, pues, entre los años sesenta y los setenta?».

La autocrítica, por contraste, es mínima. Hay en *Miseria de la teoría* una sección que flirtea en broma con ella. Luego resulta que consiste principalmente en los reproches más secos a la izquierda y los recuerdos más resonantes de 1956. En todo caso, la autocrítica tiene que plantearse desde dentro de la problemática o debe hacerla algún aliado o amigo. No debe admitirse como parte del argumento del enemigo. Aquí, otra vez, una figura característica: la identificación completa de las posiciones intelectuales con las políticas y, por ende, la suposición de que los que no están de acuerdo son unos incautos («los embaucan») o unos ingenuos (carecen de experiencia política) o piensan chapucera (como suelen hacerlo los intelectuales lumpen) o sencillamente están en el otro bando. Al final se hace difícil

discutir porque cada mordisco polémico hace que la vuelta al combate sea demasiado dolorosa para repetirla.

Es importante recalcar todo esto, sugerir que la polémica puede ser tan inflexible como modos más abstractos y menos literarios. La petición de que las luchas se lleven de una manera que sea «cuidadosa y considerada y, en este sentido, paternal» no es simplemente una cuestión de personalidades. No es simplemente un llamamiento a que seamos amables. Tiene sus propios cimientos más generales en la «experiencia», si se me permite que tome en préstamo este término. Depende políticamente de consideraciones que, según tengo entendido, han sido planteadas por el movimiento feminista, sobre todo el reconocimiento de la dificultad de hablar, del simple hecho de hablar, cuando el habla es una hazaña magistral. Esta percepción importante promete por sí sola una profundización de las prácticas democráticas que difícilmente se puede desechar diciendo que es «anormal». Desde el punto de vista de la producción de conocimiento, depende de la idea de que las «problemáticas» no son homogéneas, sino internamente complejas, contradictorias y a menudo sólo unidas flojamente unas con otras por el orador. Por lo tanto, es posible tomar elementos de posiciones diferentes y combinarlos de nuevas maneras. Así se transforman los elementos mismos. Con frecuencia esto comporta penetrar en dicotomías en lugar de suponerlas necesarias. Estas percepciones ya han sido desarrolladas «teóricamente» en distintos lugares, sobre todo por Raymond Williams (especialista en la transformación de categorías) y, de modo más formal, por Ernesto Laclau. Cuando está en forma, como ocurre en la profunda transformación práctica de las ideas marxistas ortodoxas y lukacsianas de la «conciencia de clase», Thompson también ha logrado este efecto. Pero apenas hemos comenzado a pensar en las consecuencias políticas más amplias de esta práctica alternativa, en especial fuera de los espacios privilegiados de los colectivos pequeños.

Pero hay una razón más específicamente histórica para pedir una transformación de determinados modos polémicos. Es una lástima que *Miseria de la teoría* no reconozca las continuidades entre «1956» y las nuevas formas políticas. (También falta, aunque aquí no puedo ocuparme de la herejía, el terreno *común* entre dos antiestalinismos: el antiestalinismo de la ruptura británica y el antiestalinismo, sí, de Althusser.) Porque la nueva izquierda y la campaña pro desarme nuclear de antaño prefiguraron la «política» nueva de los años sesenta.

El tema de lo personal como político se anuncia en las carpetas de la citada campaña antinuclear y ocupa luego un lugar central en los movimientos estudiantiles, negros y feministas. El proyecto del propio Thompson, consistente en devolver «valores» y juicios morales al marxismo, resuena de forma parecida a través de estos decenios, lo cual, desde luego, explica por qué lo leían tan ávidamente los lumpenintelectuales de mediados de los años sesenta y se le sigue leyendo hoy. Sabemos lo que quería decir al hablar de «la educación del deseo». Resulta difícil entender (y lo digo sinceramente, no con ánimos de provocar polémicas) por qué no se reconocen estas continuidades. Porque hemos procurado ahondar y extender las percepciones originales: el acento en las dimensiones experienciales, culturales y subjetivas de las luchas, la redefinición de la política para que incluya lo moral, lo cotidiano y lo personal así como un mayor interés por las *formas* políticas: organización, lenguaje, medios políticos. Por supuesto, algunos hemos dado un rodeo «estructuralista», el rodeo del propio Marx, de hecho, a través de los conjuntos de relaciones sociales, guiados a veces por Althusser y otras veces por Gramsci. Y creemos que también eso nos ha enseñado algo. Es verdad que un radicalismo predominantemente «intelectual», cuya principal base social ha sido universitaria, no ha encontrado una conexión más «orgánica» con las clases populares o con el movimiento laboral, aunque ha habido muchas prácticas pertinentes que *Miseria de la teoría* sencillamente pasa por alto. Pero, ¿acaso la nueva izquierda de antaño resolvió realmente ese problema? Ciertamente no fundó de nuevo una tradición socialista popular como se esperaba. Hasta ese punto también está comprometida en la situación que *Miseria de la teoría* descubre como rasgo de una fase posterior. Creo, pues, que Thompson exagera al decir que «en los dos últimos decenios una montaña de pensamiento no ha dado todavía a luz un solo ratón político».

Si realmente hemos vivido una progresión en vez de una retrogresión anormal, tiene sentido aludir, como hacía en mi primer escrito de postura, a «una exploración de diferencias dentro de alguna idea amplia de unidad/solidaridad». E insisto una vez más en que es pertinente examinar la relación entre dos «momentos» de esta historia a los que llamé «el momento de la cultura» y «el momento de la teoría». El primer momento pertenece al período que va de mediados de los cincuenta a principios de los sesenta. Políticamente, in-

cluye la ruptura con el Partido Comunista, la historia de la antigua nueva izquierda, el punto de salida de las frustraciones, contradicciones y opresiones del decenio de 1950, la batalla en torno a la bomba atómica, dentro y fuera del Partido Laborista y los experimentos políticos alrededor de *The New Reasoner*, la *New Left Review* de los primeros tiempos y, últimamente, el *May Day Manifesto*. Desde el punto de vista intelectual, cabe describirlo de diversas maneras: el nacimiento de los «estudios culturales», de la «historia de la nueva izquierda», y de las historiografías característicamente «sociales» de este período. Si los movimientos dentro de la historiografía marxista, con raíces en la historia del grupo de historia del Partido Comunista, eran paradigmáticos de los cambios, cabe discernir movimientos parecidos fuera de la historia y del marxismo: la ruptura con Leavis y con las concepciones elitistas de la «cultura» en una «sociología literaria», el redescubrimiento de la «clase» por parte de una sociología socialdemócrata empírica y las rupturas con el positivismo y el funcionalismo teórico en las nuevas sociologías de los años sesenta. Entre los textos clave de este período se incluye *La formación histórica de la clase obrera*, pero también *Uses of literacy*, de R. Hoggart, y las primeras obras de Raymond Williams.

Reconozco que todo esto me interesa desde una perspectiva concreta: la fundación de nuestras definiciones de guía de la cultura y de la lucha cultural. Los rasgos principales incluían aquí una insistencia en la centralidad de la experiencia vivida ya fuese a través de la elaboración de la «cultura» (Williams) o a través de una adaptación, a la luz de la «cultura», de la categoría marxista más antigua que era la «conciencia de clase» (Thompson). Esto iba asociado a un compromiso con estudios concretos, normalmente en forma de historias, ya fueran de movimientos sociales (en especial de las clases oprimidas) o de formas culturales y palabras. Todavía creo que esto iba asociado con la suspicacia ante la teoría y la abstracción, las distinciones analíticas rígidas, los razonamientos apriorísticos, las «imposiciones» a la experiencia. El método preferido era experiencial, como prueban las memorias de Hoggart, el modo autobiográfico de William y la polémica personalizada de Thompson. Todo esto iba en tándem con una política incipientemente antileninista, antielitista, popular y democrática, cuyas continuidades ya he comentado. Sigo creyendo, no obstante, que esto era un simple populismo, sumamente efectivo en sus modos de abordar los problemas, pero inútil para un

análisis de los constituyentes de lo popular, las distintas posiciones y necesidades de *secciones* del pueblo. Esto iba asociado, creo yo, con el abrumador interés por lo cultural y por la lucha activa consciente y con un descuido de las categorías más estructurales, sobre todo las económicas, que hubieran podido hacer más comprensibles las transformaciones de las sociedades capitalistas y la reestructuración de la clase obrera en la posguerra. El peso del acento que se ponía en la «experiencia» hizo que el desarrollo de tales categorías resultase especialmente difícil.

Si considero que este momento es predominantemente intelectual más que político se debe a que nos llega principalmente de esta forma. Sus productos más duraderos fueron libros y no fuerzas políticas. *La formación histórica de la clase obrera* ha perdurado como declaración mucho después de que se disipara el ímpetu político directo de la antigua nueva izquierda. Conocemos a Thompson como autor de dicho texto más que como militante comunista, aunque también le conocemos como escritor político de Wick Episcopi. Huelga decir que, desde el principio, la urgencia política ha impulsado esta perspicuidad, pero, juzgado por sus *efectos* políticos en el terreno de los movimientos populares, «el momento de la cultura» prefiguró más que resolvió los problemas del decenio de 1970. Las rupturas más creativas *fueron* intelectuales: las consecuencias políticas fueron, a mi modo de ver, contenidas. Lo que sí consiguieron las tradiciones de este período fue ayudar a la creación de un estrato social radical más amplio, pero puesto en un dilema parecido al de la nueva izquierda original. El problema ha sido y sigue siendo la inorganicidad (o la no popularidad) de nuevas formas de pensar en la sociedad y en la historia cuya realización política ha sido lenta y parcial. ¿Qué otra cosa yace debajo de la ira y la frustración de *Miseria de la teoría*, una ira a menudo desplazada, sin embargo, con una carga masiva de «culpabilidad» hacia una generación posterior? Además, lo que yace debajo de esta contradicción son condiciones estructurales e históricas. Necesitamos comprender, en una historia de la posguerra investigada como es debido, por qué la radicalización de algunos sectores intelectuales (de distintos orígenes sociales) ha ido acompañada de la erosión del socialismo popular, lo cual es un rasgo acentuado de la historia de los partidos de izquierdas desde los años cuarenta. La subida de un populismo autoritario de derechas que explota las divisiones vividas dentro de la clase obrera y divide a las

clases populares hace todavía más urgente este análisis histórico tanto tiempo retrasado. Dudo que las problemáticas de la cultura y de la conciencia de clase, tal como fueron desarrolladas en los textos clave del período anterior, sean suficientes, por sí solas, para esta tarea.

Esto nos lleva a nuestro segundo momento: «el momento de la teoría». Yo lo entiendo como un fenómeno que tuvo lugar entre los últimos años sesenta y mediados de los setenta. En cierto sentido, ya hemos pasado a través de ello en sus formas más puras, de tal modo que *Miseria de la teoría* es más importante como recapitulación de excesos pasados que como declaración programática para hoy. Las configuraciones políticas de este período son aún muy difíciles de discernir y la relación entre fenómenos políticos e intelectuales es todavía más opaca. Pero la imagen de diversidad y fragmentación parece más correcta que la imagen de nulidad política general, fragmentación continuada a lo largo de las líneas más antiguas de los partidos y las tendencias de la izquierda organizada, la necesaria y apropiada fragmentación de las autonomías políticas del pueblo negro y de las mujeres, el tira y afloja entre las vertientes más «académicas» de los movimientos interesados por el desarrollo de la teoría y el análisis y las vertientes activistas populares en sus formas más obreristas o «basadas en la comunidad». Al mismo tiempo, el crecimiento de nuevas formas políticas ha ido acompañado de la crisis de lo antiguo, como prueba la historia contemporánea del Partido Comunista y la profunda crisis del laborismo y todo el repertorio socialdemócrata. El período está lleno de encuentros extraños e inconsecuentes si se juzgan de acuerdo con criterios políticos más antiguos.

Desde el punto de vista intelectual, uno de sus rasgos ha sido la internacionalización del debate marxista a través de plataformas como la *New Left Review* de los últimos años. Esto ha transformado el campo del debate en Inglaterra, aunque de manera desigual entre diferentes sectores: masivamente en sociología, en filosofía y en economía política; mínimamente en historia. Ha habido muchos ramales distintos en las importaciones y han sido más o menos asimilables a tradiciones británicas más antiguas. Los menos digeribles de tales ramales han sido diversas clases de estructuralismo. La presencia estructuralista es diversa y, a estas alturas, totalmente indígena. Incluye el intento del filósofo comunista francés Louis Althusser de sintetizar

varios elementos de la filosofía tradicional francesa, de la antropología estructuralista y del psicoanálisis con una particular lectura filosófica de *El capital*. Pero también incluye la lingüística posterior a Saussure y la «semiología» (es decir, la ciencia estructuralista de los signos), mucha crítica literaria y cinematográfica formalista y la labor del historiador estructuralista francés Michel Foucault. De nuevo a costa de una generalización excesiva podríamos hacer una lista de algunos rasgos estructuralistas claves. Un rasgo muy acentuado ha sido la tendencia a los debates abstractos y formales, especialmente el interés por las cuestiones teóricas o epistemológicas generales: la naturaleza de la ciencia, o el mito, o la ideología, o el lenguaje, o las sociedades *en general*. (Antes de que, como «historiadores», desechemos este interés, podríamos señalar que las categorías generales —por ejemplo, la «conciencia» o «el proceso de trabajo» de Marx— sí tienen un lugar apropiado en el análisis concreto.) Una abstracción estructuralista característica es la de los sistemas ideológicos, simbólicos o lingüísticos que luego se entienden en términos de su lógica y sus procesos internos. Gran parte de ideología-análisis estructuralista cobra esta forma: lo que interesa es cómo determinada estructura de escrito o de discurso «posiciona» al lector, o estructura sus temas. El momento empírico típico es, en un sentido, profundamente literario, ya que depende del análisis atento de «textos» de distintos tipos. Por otra parte, las cuestiones son muy importantes: lo que está en litigio es de qué manera nos vemos implicados como lectores» de «textos» (utilizando las palabras «lector» y «texto» en su sentido más amplio) y de qué manera esta «lectura» forma o no forma subjetividades humanas. Hay un problema persistente y no resuelto en la mayoría de los análisis estructuralistas alrededor de la relación entre práctica y estructura, agencia y determinación, lucha y condiciones, pero, asimismo, antes de desechar todos los estructuralismos por mecánicos o funcionalistas, necesitamos recordar que éste es un problema antiguo dentro del marxismo, además de un problema que ha preocupado regularmente a otras sociologías. Por otra parte, sin embargo, las soluciones consisten en combinar percepciones. Necesitamos sobre todo una forma de comprender el momento subjetivo de la política que acepte la fuerza del argumento de que los seres humanos reales y concretos se construyen y fragmentan en las relaciones en que están implicados activamente y, pése a ello, pueden participar en luchas conscien-

tes e integrales para transformarlas. Finalmente, no niego que, sobre todo cuando se transporta de una cultura intelectual a otra, el discurso estructuralista mismo ha asumido con frecuencia un carácter intelectualista y no popular, incluyendo modos de abordar y escribir que resultan superintelectualistas. Ha contribuido a segregar los debates intelectuales de comprensiones localizadas y racionales más populares. Pero, como se ocupa tan centralmente de cuestiones de lenguaje, representación y significación, también promete una comprensión de cómo, para empezar, surgen tales diferencias. Creo que estas comprensiones tendrían una importancia política cada vez mayor como parte de un movimiento ya perceptible hacia el estudio de la *relación* entre lo que Gramsci llamó «filosofía» y «sentido común» y lo que nosotros podemos denominar, inspirándonos en las dos tradiciones, «ideología» y «cultura».

He intentado argüir, pues, que en la sustancia teórica hay complementaridades entre las tradiciones «estructuralista» y «culturalista» además de oposiciones. No dispongo aquí de espacio para explicar este argumento plenamente, del mismo modo que fue imposible hacerlo en el contexto del propio «taller». En cualquier caso, nuestro tema era más limitado: la trascendencia, intelectual y política, de la intervención de Thompson en *Miseria de la teoría*. Espero, no obstante, que ahora esté más claro *por qué* «veo la *Miseria de la teoría* como principalmente dañosa en sus efectos». Porque contribuye a la preservación de las mismas oposiciones que tenemos que penetrar: entre la teoría (entendida no como una expectación o hipótesis, sino como categorías desarrolladas que nos permiten comprender los rasgos estructurales de las situaciones) y la historia; entre la historia y otras disciplinas; entre la estructura o las determinaciones y la práctica humana; y entre la cultura y la ideología (entendidas como representaciones estructuradas y no como falsa conciencia), entre Marx como economista político y Marx como «historiador». Quizá debería agregar que no subsumo todas las cuestiones clave en la relación culturalista/estructuralista. Esto se debe en parte a que en ambas tradiciones hay ausencias y problemas compartidos. Ambas descuidan, por ejemplo, el análisis que hace Marx del capitalismo como modo de producción de vida material. La representación marxista-estructuralista de *El capital* es atrozmente simplificada y formal, mientras que obras como *La formación histórica de la clase obrera* y gran parte de la historia social subsiguiente presuponen una expli-



cación de la dinámica socioeconómica del capitalismo en vez de contribuir a su clarificación y desarrollo teóricos. El vigoroso crecimiento de distintas escuelas de economía política marxista es testimonio de esta necesidad en un período de agotamiento de la economía ortodoxa y la evidente nulidad de las soluciones capitalistas a la crisis. Espero que al decir esto no se me ataque por volver a un determinismo económico más antiguo. El problema, una vez más, estriba en trabajar en la complementaridad y la dependencia mutua de nuestras distintas formas de análisis... de las condiciones económicas, políticas y culturales de una transformación socialista. No se trata, sin embargo, de un simple retorno a Marx. Hay campos enteros, especialmente los escenarios sociales de nuevas formas políticas, sobre los cuales muy poco puede decirnos un marxismo no transformado. La labor transformadora de la crítica feminista en especial acaba justo de empezar. Plantea cuestiones tan importantes para los asuntos de sustancia teórica e histórica como para los modos y estilos de la política. E incluso la mejor labor de la teoría estructuralista y la historia culturalista distan mucho de ser inmunes a su impacto. De hecho, si examinamos todo esto desde la perspectiva de la historia, no es solamente el althusserianismo (que fue de los primeros en llegar) quien se «está concentrando en masa junto a las fronteras de la historia», sino que lo mismo hace todo un ejército de nuevas perspectivas e influencias. En el curso de estos encuentros «toda una tradición de práctica histórica marxista» no desaparecerá sencillamente, toda vez que muchos seguirán apropiándose de las influencias nuevas, para adaptarlas, desde un punto de vista situado dentro de ella. Sin embargo, estará sujeta a transformaciones parecidas a las que caracterizarán la escritura (y la lectura) de *La formación histórica de la clase obrera*.

Si nos aferramos con fuerza a los elementos esenciales de la política, no descuidamos ninguno de los recursos que acabamos de conquistar y encontramos mejores maneras de llevar nuestras diferencias, ¿qué hay de temer en eso?

E. P. THOMPSON \*

## LA POLÍTICA DE LA TEORÍA

No he aportado un artículo de postura al presente libro porque eso es precisamente *Miseria de la teoría*. Y eso sigue siendo. He seguido y estoy siguiendo el debate que se está desarrollando, en *History Workshop Journal* y en otras partes, y estoy aprendiendo de él. Pero no he cambiado mis posiciones en ningún punto central. Sin embargo, los artículos de Richard Johnson y Stuart Hall plantean ciertas cuestiones que es necesario comentar.

En primer lugar, quiero sencillamente depositar sobre esta mesa ciertas negativas. De las cuales la más sustancial es esta: rechazo sin reserva el epíteto de «culturalismo» aplicado a la tradición historiográfica marxista de la cual se me considera representante. El término lo ha inventado Richard Johnson. Se presenta ante nosotros, en su artículo, reprendiendo a todo el mundo excepto a sí mismo por su «absolutismo teórico». Esto, según él, produce una inflación de los problemas, «toda una inversión masiva... en una serie determinada de diferencias». Se me dice que mi polémica «endurece las diferencias... reproduce polaridades realmente inútiles». Sin embargo, por supuesto, la especiosa oposición entre su categoría inventada, el «culturalismo», y un marxismo supuestamente auténtico (el cual, sin

\* E. P. Thompson es autor de *La formación histórica de la clase obrera* (Londres, 1963; trad. cast.: Laia, Barcelona, 1977) y *Miseria de la teoría* (Londres, 1978; trad. cast.: Crítica, Barcelona, 1981); su obra más reciente es *Writing by candlelight* (Londres, 1980). Ha sido uno de los directores de *The New Reasoner* y de *New Left Review*. Miembro del consejo editorial de *Past and Present*. Esta es una versión corregida y aumentada de una intervención en el History Workshop del 1 de diciembre de 1979.

embargo, no tiene obras históricas representativas que él pueda señalar... todavía) que es un absolutismo teórico y que hace todas estas cosas.

Esta categoría de culturalismo está construida partiendo de alguna historia chapucera e impresionista. Examinemos la descripción que hace Johnson del «momento de la cultura». «Aproximadamente de mediados de los cincuenta a principios de los sesenta.» «Textos clave: las primeras obras de Raymond Williams; *La formación histórica de la clase obrera*, de E. P. Thompson; *Uses*, de Hoggart.» Esto nos da una mezcolanza, una borrosa mancha «culturalista». Lo que me desconcierta es que Richard Johnson, que durante años ha trabajado cerca de Stuart Hall, pudiera leer así la historia. A mediados de los años cincuenta la actitud de Richard Hoggart ante el marxismo era de hostilidad explícita, la de Raymond Williams era de crítica activa, la de Stuart Hall (supongo yo) era de ambivalencia escéptica, mientras que, a partir de 1956, el grupo del Reasoner, con el que estaban asociados, de una manera más o menos estrecha, varios historiadores marxistas —entre ellos John Saville, Dorothy Thompson, yo mismo, Ralph Miliband, Michael Barratt Brown, Peter Worsley (era antropólogo, pero le permitiremos entrar), Ronald Meek, Royden Harrison y, menos estrechamente, Christopher Hill y Rodney Hilton, y (en calidad de crítico amistoso pero políticamente distanciado) Eric Hobsbawm— este grupo estaba tratando de defender, reexaminar y extender la tradición marxista en una época de desastre político y teórico.

No estoy diciendo que tuviéramos razón y que Hoggart, Raymond Williams y Stuart Hall estuviesen equivocados. No trato de librar viejas batallas fraternales o resaltar diferencias otra vez. Bien puede ser que nosotros los viejos marxistas fuéramos por aquel entonces esclavos de la rutina y que Hoggart, Williams o Hall, corriendo en libertad por el terreno circundante, ayudasen a sacarnos de ella. A lo que pongo reparos es a esta mezcolanza procedente del Centre for Contemporary Cultural Studies. Después de todo, no es el MI5<sup>1</sup> el único que ficha a las personas: algunos de nosotros lo hacemos también. Y en aquellos tiempos hubo algunas polémicas feroces —por ejemplo, sobre el Informe Pilkington— que

1. «Military Intelligence 5»: servicio secreto y de contraespionaje. (N. del t.)

precisamente giraban en torno a la cuestión de los «estudios culturales».

Con lo que estoy luchando es con la ironía de que nosotros los marxistas nos viéramos a la sazón sujetos a una crítica constante desde posiciones de un culturalismo explícito y perspicuo; sin embargo, hoy en día algunos de aquellos críticos han dado un giro de noventa grados y nos están acusando, desde posiciones que presentan como auténticamente marxistas, de aquellos pecados culturalistas —aquel «momento de la cultura»— que eran precisamente los suyos. No se trata de que los problemas sean teóricamente correctos o incorrectos: la crítica, entonces o ahora, puede tener fuerza. Se trata sencillamente de poner la historia en claro, que es lo que deberíamos hacer como historiadores que somos.

Permítanme darles una ilustración. Richard Johnson nos dice que este «momento de la cultura» produjo convincentes paradigmas del estudio de lo cultural: por ejemplo, la «centralidad de la experiencia vivida... la cultura como todo un sistema de vida». Cuando se publicó *The long revolution*, de Raymond Williams, Stuart Hall, en su calidad de director de *New Left Review*, me encargó que escribiera una reseña del libro. Después de leerlo, pedí que me relevara de la tarea, pues comprobé que mis diferencias teóricas con Williams eran tan acusadas que, si las expresaba plenamente, pondría en peligro las relaciones políticas de la nueva izquierda. (Cito esta anécdota como ejemplo de los peligros del oportunismo teórico o de la supresión encubierta de diferencia —sin ninguna intervención estalinista o leninista— cuando uno está comprometido con un movimiento político común, fraternal, apremiante y activo.) ←

Stuart Hall, que en aquel tiempo no era estalinista y (creo) tampoco lo es ahora, rechazó mi negativa y me alentó a escribir mi crítica completa y sin inhibiciones. Mi artículo, que apareció en dos números de *New Left Review* (los 9 y 10, mayo-junio y julio-agosto de 1961) —de hecho, salió en tres, ya que sin quererlo olvidaron una página y tuvieron que publicarla en solitario más adelante (septiembre-octubre de 1961)— era precisamente una crítica de las pretensiones de «historia cultural» que hacía Williams, como la historia de «todo un sistema de vida», y una crítica en términos de categorías marxistas y de la tradición marxista, que ofrecía la contrapuesta de «todo un sistema de lucha», esto es, de lucha de clases. En mi artículo argüía:

Cada teoría de la cultura debe incluir el concepto de la interacción dialéctica entre cultura y algo que no es cultura. Debemos suponer que la materia prima de la experiencia vital está en uno de los polos y todas las disciplinas y sistemas humanos e infinitamente complejos, perspicuos y no perspicuos, formalizados en instituciones o dispersos de las maneras menos formales, que «manejan», transmiten o tergiversan esta materia prima están en el otro. Es el *proceso* activo —que es al mismo tiempo *el proceso a través del cual los hombres hacen su historia*— en lo que estoy insistiendo.

Y argüí, explícitamente, que no podíamos comprender uno de los polos sin el concepto del «modo de producción» ni el otro sin el concepto de la «ideología». Propuse directamente que había un vacío dialéctico, en la nueva izquierda formativa, entre la «historia cultural» de Williams y la tradición marxista y comenté diversas maneras de llenar el vacío en cuestión o que los intercambios entre las dos tradiciones podían ser muy fructíferos.

Cualquier lector que vuelva a aquel intercambio desde el mundo de hoy, que teóricamente es más consciente, encontrará que a mi defensa de la tradición marxista no sólo le falta confianza, sino que, además, es inocente. En los años comprendidos entre 1956 y 1962 los marxistas disidentes nos veíamos asediados no sólo por dudas radicales interiores y por la autocritica, sino también por un clima total de escepticismo o de resistencia activa a cualquier forma de marxismo. Este clima impregnaba también a la nueva izquierda, en su origen, y muchos camaradas de entonces compartían la opinión general de que el marxismo, en su asociación con el estado soviético y con la indefensible apologética comunista, era una carga de la que había que librarse mientras se improvisaban nuevas teorías partiendo de fuentes menos contaminadas. La defensa que hice entonces de la tradición marxista, contra el culturalismo, carece por completo de la sólida confianza que es característica del «momento de la teoría». Al presentar *El capital* como ataque a una de las proposiciones de Williams, me pareció obligatorio amparar mi cita con una disculpa: «¡Ah, ese libro! ¿Es realmente necesario repasar estas cosas del siglo XIX? Esta reacción la hemos tenido todos: Marx es ahora no sólo un estorbo, sino también un pesado. Pero *The long revolution* me ha convencido, finalmente, de que debemos releerlo».

Durante los quince últimos años —«el momento de la teoría»— se ha llevado a término este repaso, hasta el punto de convertirlo

en una obsesión. Ha habido algunos extraños cambios de posición en el mismo período. Algunas de sus propias posiciones culturalistas las ha sometido Williams a una autocrítica mucho más minuciosa que los comentarios críticos que hice yo en 1961. Williams y, ciertamente, Stuart Hall han mostrado un respeto y una confianza crecientes en la idea de un marxismo como teoría total y sistemática y, en la misma medida, ha disminuido mi propia confianza en semejante sistematización. De modo que... se me permitirá que deje bien claro, una vez más, de qué estoy hablando. No estoy proponiendo que, en 1961, yo tuviera razón y que Hoggart, Williams o Stuart Hall se equivocasen. Admiro a todos estos autores, por muchas cosas; el diálogo de la nueva izquierda de los primeros tiempos fue fructífero y de él se beneficiaron ambas tradiciones; y hoy en día me siento muy cerca de Raymond Williams en lo que se refiere a algunos puntos críticos de la teoría.

Lo que quiero decir es que mi crítica de lo que Johnson denomina «culturalismo» apareció en 1961: esto es, *exactamente* cuando yo tenía escrita la mitad de mi libro *La formación histórica de la clase obrera*. Y que este libro se escribió no sólo durante un período de polémicas contra el estalinismo y la historia económica positivista, sino también durante un momento de crítica consciente y profusa del «culturalismo». Y es muy fácil demostrar esto sin necesidad de recurrir a etiquetas ni a biografías tendenciosas.

Una cosa que no despierta el interés de Richard Johnson —y que, al parecer, no cruza nunca la puerta del Centre for Cultural Studies de Birmingham— es la consideración de la *política* de sus «momentos». Su idea de la «teoría» se abstrae de cualquier análisis del contexto político generativo y lo que le interesa —¿y cómo podría escribir esta frase sin sentir un escalofrío en alguna parte de sus órganos epistemológicos?— es «la producción de conocimientos realmente útil». Conocimiento, sin embargo, que no debe estar contaminado por el empirismo, que debe encontrarse en un elevado nivel de abstracción y que debe señalar hacia una utopía cuando por fin se escriba la historia total. Se pasan completamente por alto algunos «textos» bastante importantes de aquel «momento de la cultura»: el discurso secreto de Jruschov (texto que sigue requiriendo una lectura atenta y sintomática); los discursos de John Foster Dulles; la crisis del imperialismo británico en Suez; los debates del

VIII pleno del Partido Comunista polaco, los poemas de Wazyk, los relatos de Tibor Dery, etcétera, etcétera.

Lo que reunió en la primera nueva izquierda a este batiburrillo de elementos teóricos no fue un momento de la cultura ni nada parecido, sino un sentido común de crisis política. Fue la *política* de aquel momento la que nos dirigió a todos nosotros, procedentes de distintas tradiciones, hacia ciertos problemas comunes, entre los que estaban los de clase, los de la cultura popular y de las comunicaciones. Examinen ese momento —sitúense para un análisis histórico o cultural marxista— y deberán comenzar, no dentro de la teoría, sino dentro del mundo político. Marx habría empezado así; pues lo que más interesaba a Marx no era la «economía» ni siquiera (¿me atrevo a decirlo?) la epistemología, sino el poder. Sé dio un rodeo hacia la teoría económica, un rodeo que duró toda su vida, fue para comprender el poder en la sociedad.

En las postrimerías del decenio de 1950, mientras contemplábamos las llamas que se alzaban sobre Budapest, creímos que el movimiento obrero tradicional se estaba erosionando a nuestro alrededor, mientras que la guerra nuclear parecía inminente, que teníamos que dar rodeos diferentes para seguir las mismas cuestiones. El ser social había efectuado una entrada convulsiva y retrasada en la conciencia social, incluyendo la conciencia marxista, y los tiempos nos planteaban no sólo ciertas cuestiones, sino que también nos indicaban cómo debíamos seguirlas. Fue esto y no el culturalismo lo que propuso las cuestiones que se abordan en *La formación histórica de la clase obrera*. Es muy cierto que a los lectores actuales no les satisface el libro o, en todo caso, que andan buscando libros diferentes. El momento actual nos propone cuestiones distintas y apremiantes.

Pero, ¿qué son estas teorías, o incluso esta «historia socialista», sobre si es tan ecuménico que el poder y la política apenas tienen importancia? Richard Johnson no quiere que hinchemos las diferencias: nuestro discurso tiene que ser «cuidadoso y respetuoso» y hemos de conducirlo de un «modo fraternal». Es fácil ser respetuoso y fraternal si tu teoría no puede ni doblar un alfiler en el mundo político real: si nunca han de pedirte que expliques tus teorías, toda vez que el vacío entre la teoría y la realidad se llena muy raramente: o si la teoría se reduce (en parte a causa de determinaciones externas, en parte a causa de nuestras propias mentalidades

vueltas hacia dentro) a poco más que un psicodrama dentro del *ghetto* cerrado de la izquierda teórica.

No es correcto, lo reconozco, acalorarse hablando del estalinismo en un seminario académico. No está nada bien, desde luego, que los maestros de edad avanzada intimiden o adoctrinen a los jóvenes. Pero, ¿es posible trasladar los procedimientos propios del debate académico al mundo político, así por las buenas? Porque *hay* otro mundo político, al cual iba dirigida *Miseria de la teoría*. Y es un mundo que, nos guste o no, es menos que fraternal, en el que debemos reconocer las solidaridades y distinguir entre parientes teóricos.

Pensaba dejarlo aquí. Pero recientemente he recibido esta crítica desde muchas direcciones —«librar antiguas batallas» y cosas por el estilo— y hay que decir algo más. Hay, en primer lugar, el asunto de la agresión. A veces presentan *Miseria de la teoría* como un indecoroso acto de agresión que irrumpe y desorganiza un discurso constructivo, «cuidadoso y respetuoso» de la izquierda teórica. Pero, desde la posición de cualquier tradición, el asunto de la agresión puede verse de maneras muy distintas. Durante todo un decenio se había lanzado una campaña teoricista y estructuralista hacia nuestras posiciones, por sus supuestos «empirismo», «humanismo», «moralismo», «historicismo», vaciedad teórica, etc. Esta campaña casi había aplastado a la tradición marxista, que era más antigua, en sociología, arraigada profundamente en la crítica de cine, de arte y de literatura, y se estaba concentrando en masa junto a las fronteras de la historia. Lo que parecía estar en riesgo, entonces, no era tal o cual libro mío o de Genovese —y no tengo el menor deseo de proteger nuestra obra contra las críticas—, sino toda una tradición de práctica histórica marxista, que nunca había estado teóricamente vacía y cuya misma continuidad parecía amenazada. En este sentido, *Miseria de la teoría* no fue un acto de agresión, sino un contraataque contra un decenio de rechazo althusseriano.

En segundo lugar, realmente no creo que el propio Richard Johnson comprenda de qué modo cierta clase de ruego de que no se entable una polémica, de que el debate, sea «cuidadoso y respetuoso» y «fraternal», puede ser una estratagema para hacer dos cosas: la primera, trasladar la teoría socialista de un contexto y un procedimiento políticos a otros académicos; y, la segunda, apropiarse del único terreno en el que el debate es lícito. He demostrado



que él ha quitado su supuesto «momento de la cultura» de cualquier contexto político y que, además, insiste en que «el momento de la teoría» también ha de sacarse de contexto. Señalar, como he hecho yo, que ese momento tiene su origen en la labor de Althusser, en un contexto polémico muy especial (además de medidas de organización, expulsiones, controles, etc.) dentro del Partido Comunista francés contra los críticos libertarios y humanistas del movimiento marxista y socialista francés es introducir consideraciones (no teóricas) impropias.

Pero esto es apropiación con creces. Equivale a decir que el debate tiene que celebrarse en el terreno indicado por él y en ningún otro. Equivale a decir, además, que las consideraciones de ideología, si bien son indudablemente apropiadas cuando estamos examinando el racismo, el sexismo, el empirismo, el humanismo y todo lo demás, son totalmente impropias —hasta inconcebibles— cuando examinamos el movimiento comunista o marxista, donde todo surge en un medio hecho de teoría pura. Richard Johnson declara, en su artículo de postura, con su manera cuidadosa y respetuosa de obrar: «Yo veo *Miseria de la teoría* como principalmente dañina en sus efectos». He estado tratando de explicar por qué esta nueva categoría absolutista del «culturalismo» me parece dañina también. Es una categoría que él ha introducido, no sólo en el discurso nacional, sino también en el internacional, y que, si nadie se opone a ella, produciría graves errores de reconocimiento y amenazaría con excluir o expulsar a una gran tradición, todavía creativa, de práctica histórica abiertamente marxista o bien, cuando menos, «marxistizante». Mas, para oponerse a esa expulsión, no basta con entrar humildemente en el terreno que él ha declarado que es legítimo y luego argüir respetuosamente que tal o cual formulación es incorrecta. Es necesario rechazar su terreno y sus términos.

Al hacerlo, a veces las voces suben de tono. Y por esto me regaña Gareth Stedman Jones, camarada e historiador a quien respeto mucho. En *History Workshop Journal* 8, Gareth dice: «Desde *Pre-capitalist modes of production* y *Miseria de la teoría*, el tono del debate ha caído en los peores niveles de la guerra fría... Se nos ordena pensar en términos maniqueos». Ahora bien, a mí me parece que esto también es apropiación —de nuevo, quizás, inconsciente— de un tipo distinto. Debo recordarles de dónde vino *Miseria de la teoría*. Vino de la tradición socialista y marxista, especialmente de

la tradición del *Reasoner*. Todos los camaradas asociados con esa tradición vivimos los peores años de la guerra fría ideológica y sufrimos sus consecuencias. Cuando llegó nuestra propia crisis, en 1956 más o menos, ninguna de las personas adscritas a aquella tradición de historiografía marxista se fue corriendo a *Encounter*, se lamentó de que nuestro dios hubiera fallado o pidió el rechazo general de la tradición marxista. Tampoco abandonamos el movimiento socialista. En este «taller» de hoy están presentes por lo menos cuatro miembros de la junta del *New Reasoner* de antaño (John Saville, Dorothy Thompson, Peter Worsley y yo mismo). Cito estos particulares porque pienso que nos dan derecho —cuando nos enfrentamos a lo que parecen deformaciones idealistas demasiado familiares, así como a grandes silencios culpables, en lo que pasa por marxismo— a presentar los argumentos, dentro de la izquierda, de manera seca y enérgica. *Miseria de la teoría* fue una intervención política que salió de una editorial socialista e iba dirigida a la izquierda.

— Hoy no podemos comentar la teoría marxista, cuidadosa y respetuosamente, mientras ocultamos el hecho de que en inmensos territorios del mundo el poder recibe la aprobación de una ortodoxia estatal llamada marxismo, la cual es profundamente autoritaria y hostil a los valores libertarios. Los que nos piden que no mencionemos estas cuestiones en voz alta, que nos lo piden en nombre de la solidaridad de la «izquierda», lo que hacen es sencillamente pedir que se les deje en posesión del campo —para definir qué es la «izquierda»— y utilizan la solidaridad como mordaza. También nos están tranquilizando, sin permitir una inspección, en el sentido de que no podría haber ningún componente *teórico* en los desastres de la historia socialista real.

Ahora bien, esto lo encuentro muy extraño. Porque los mismos teóricos son muy sensibles, y a veces esclarecedores, al mostrarnos cómo las ideologías capitalistas, racistas o sexistas se reproducen por medios teóricos. Pero, por alguna razón, se proclama que el «marxismo» está totalmente exento de «protocolos» parecidos: es impropio sugerir siquiera que la ideología estalinista o las actitudes autoritarias, elitistas, inhumanas y filisteas podrían reproducirse por medios teóricos dentro del marxismo. Se reclama un privilegio muy especial, una inmunidad respecto de la ideología. Bien, yo he argüido lo contrario en *Miseria de la teoría*: he argüido que «el momento

de la teoría» tenía orígenes ideológicos, que el estructuralismo ha permitido que se mantuvieran inmensas zonas de silencio culpable en lo referente a la práctica estalinista e incluso he argüido, con más cuidado de lo que suponen algunos críticos, la diferencia entre el estalinismo como acontecimiento histórico y el estalinismo como tradición histórica existente. He tratado de establecer posiciones libertarias, no sólo sobre una base de moralismo o de aspiración utópica, sino también a nivel de teoría: y semejante escisión de elementos autoritarios y libertarios dentro de una tradición teórica común no puede efectuarse sin una polémica que a veces parece inevitablemente «maniquea».

Estoy de acuerdo, sin embargo, en que lanzar indiscriminadamente acusaciones de «estalinismo» es tan poco útil para el pensamiento o la práctica como lanzar cualquier otra clase de acusación indiscriminada: de racismo, de empirismo, de sexismo o de humanismo. La discriminación es lo que importa. Lo que importa es explorar esas zonas grandes y culpables de silencio que el althusserianismo rodeó con los muros de sus propios abucheos. Y sus propios llamamientos especiosos a una solidaridad de la «izquierda» que dejó a sus cultivadores con mando de cada una de las murallas. Si Gareth Stedman Jones quiere decir que «estalinismo» es un término tan cargado de emoción que no puede utilizarse para la discriminación, entonces —si también él está de acuerdo en que deben derribarse las otras murallas que durante demasiado tiempo han protegido ese objeto histórico y teórico contra el análisis— atenderé su objeción con cuidado y respeto.

Algunas negativas más, mucho más breves. Se refieren principalmente al artículo de Stuart Hall. Lo que me desconcierta es que el artículo lleva toda una serie de aserciones acerca de mis posiciones que no se fundamentan en una atención cuidadosa a mi texto. Claro que veo un problema en el empirismo. Ciertamente no rechazo filiaciones entre la ley y el gobierno de clases en el siglo xx; aunque no siempre las veo como las ve él, he argüido la complejidad que tienen y, desde luego, no he argüido «*contra la izquierda, tout court*». Ciertamente, no rechazo conceptos de estructura: me esmero en distinguir tales organizaciones conceptuales y heurísticas válidas del estructuralismo. Quedo atónito al ver que la ideología es una «categoría ausente» de mi labor.

También me sorprende ver que presento valores y normas como

«valores humanos trascendentales fuera de condiciones históricas reales», observación que también aparece en la crítica generosa e históricamente informada de Simon Clarke que lleva por título «Abstract and ahistorical moralism», *History Workshop Journal*, 8, p. 154. A mí, esto me parece el indicio del grave cierre o negativa que sigue caracterizando a la tradición marxista. Porque lo que en realidad digo acerca de esto —«Un examen materialista de los valores debe situarse, no junto a proposiciones idealistas, sino frente a la morada material de la cultura: el modo de vida de las personas y, sobre todo, sus relaciones productivas y familiares (*Miseria de la teoría*, ed. esp., p. 269)— no justifica este rechazo. Ésta sigue siendo, como mi *William Morris* revisado y la labor que estoy realizando sobre las costumbres del siglo XVIII, una pieza central de mi propio compromiso histórico y teórico: ni abstracto, ni ahistórico, ni trascendental, sino contextual y materialista.

Me sorprende comprobar que, en mis intentos de definir la disciplina histórica, con su lógica propia o discurso de la prueba, he dado la impresión de que toda la «historia» es de algún modo inmune a la intrusión ideológica y pueden alzarse por encima de otras disciplinas como «juez». Y, finalmente, me sorprende ver que los lectores todavía piensan que yo he propuesto alguna teoría «culturalista» de las clases, en la cual la gente flota en libertad respecto de determinaciones económicas y se descubre a sí misma en términos de alguna consciencia inmaterial. (He escrito sobre esto, con fines distintos, repetidamente: la ocasión más reciente en *Social History*, vol. 3, núm. 2; pero véase también el excelente estudio de R. W. Connell titulado «A critique of the Althusserian approach to class», en *Theory and Society*, 8, 1979.)

No pretendo rechazar todas las críticas. Estoy rechazando la categoría de «culturalismo» (que yo veo como otro muro de silencio) y las críticas inexactas. En cuanto al debate general en *History Workshop Journal*, en él he encontrado muchas cosas constructivas y está claro que me parecen útiles muchas de las observaciones de McLelland, Tim Mason, Clarke, Williams y Stedman Jones. La clarificación de conceptos en *El capital* y el respetar la notación marxista del modo de producción capitalista son ciertamente muy útiles; y estoy más que dispuesto a aceptar (con gusto) correcciones y clarificaciones en materia de teoría económica, donde mi trabajo presenta obvios puntos débiles.

Hay todavía ciertas dificultades en este intercambio. Esto es, no es útil criticarme a mí o criticar a Genovese por no haber escrito versiones diferentes de *El capital*, cuando nuestros objetos de estudio y nuestras habilidades concretas no eran los de Marx. Ambos hemos estado trabajando en una tradición marxista de la historiografía, apoyados por las habilidades de colegas de disciplinas adyacentes y castigados o iluminados por sus críticas. Al escribir *La formación histórica de la clase obrera*, cuyo objeto central de estudio era un momento de la formación de las clases, compensé mi propia debilidad en materia de teoría económica tomando muchas cosas prestadas de aquella tradición (Marx o Dobb) o mediante intercambios con colegas (John Saville, Hobsbawm y otros). Estoy seguro de que sigue habiendo puntos débiles que merecen críticas. Pero no me gusta nada —especialmente en relación con la historiografía marxista— esta tendencia a rendir culto al individuo metodológico, cuyos temas, objetos de estudio y debilidades características (o incluso puntos fuertes) deben definirse prematuramente como señales que identifican una posición absolutista. No se trata solamente de que esto coloque sobre la obra de un individuo más peso del que puede soportar (a menos que uno sea un Marx, y ninguno de nosotros lo es), con lo que distrae la atención de trabajo adyacente igualmente significativo dentro de una tradición común. Se trata, además, de que ello alza murallas dentro de una tradición, murallas que no tienen por qué estar allí. De hecho, en la tradición marxista británica de la historiografía, estas murallas sencillamente no han existido: colegas de acento mucho más duro —incluso «economicista»— han discutido conmigo, y yo les he contestado, y ambos hemos aprendido del intercambio, del mismo modo que hoy en día realizan intercambios fructíferos las tradiciones muy distintas de la Society for the Study of Labour History, *Past and Present*, *Social History*, *New Left Review* y el History Workshop. Si me he resistido tan vigorosamente al estructuralismo —y rechazo con vigor el intento de ponerle la etiqueta de «culturalismo» a toda una tradición de trabajo en curso—, es exactamente porque no deberíamos permitir que se construyeran estas murallas absolutistas para interrumpir nuestros intercambios.

La otra dificultad del intercambio estriba en que algunos de los participantes, si bien aportan críticas valiosas, parecen desear la reconstrucción del marxismo-como-sistema (Tim Mason es, por su-

puesto, una digna excepción) y a veces (como sugiere Gareth Stedman Jones en *History Workshop Journal* 8) un sistema reconstruido a su propia imagen. Es difícil discutir a tanta distancia, pero espero que podamos seguir haciéndolo. Una característica de esta idea del marxismo-como-sistema es una insistente atribución de prioridad heurística, no sólo en sentido de época, sino en cada detalle del método, al modo de producción: persiste la idea de que, una vez esto pueda teorizarse realmente y juntado con todos los fragmentos (incluyendo la estética y el derecho común) en los lugares apropiados, terminarán todos los problemas de la explicación; a decir verdad, puede que entonces no sea necesario investigar la historia, ya que la teoría anticipará los resultados. He explicado, y espero haberlo hecho con cierto cuidado, en *Miseria de la teoría*, por qué rechazo esta idea de la «teoría»: al explicarlo, todo, de un solo y complejo trago, deja sin explicar la historia propiamente dicha.

No se trata, desde luego, de si necesitamos o no la teoría. ¿Hace falta que diga que el título de mi libro no invoca el abandono de toda la teoría, del mismo modo que Marx, al escribir *Miseria de la filosofía*, no pretendía abandonar toda la filosofía? Mi crítica se refería a la Teoría, a la idea de que todo, de alguna manera, podía juntarse, como sistema; por medios teóricos. Ciertamente necesitamos la teoría en cada momento de nuestra labor —ya sea para definir los problemas del modo de producción, la microeconomía, la familia, la cultura, o el estado— y necesitamos una investigación que esté informada tanto empírica como teóricamente, y la interrogación teorizada de lo que encuentre esta investigación.

Dos observaciones autocríticas. La primera surge de manera general, pero especialmente en el artículo de postura de Gavin Kitching. Lo que me sorprendió en Kitching fue su aserción de que yo anulo la explotación substituyéndola por la *experiencia* de la explotación, rechazo las causas materiales que suceden «a espaldas» de la conciencia, supongo que la conciencia es de algún modo «autónoma» de cualesquiera determinaciones materiales y supongo que la clase surge de tales maneras. Esto es repetir una crítica parecida que se hace en el artículo original de Johnson.<sup>2</sup> Esto es tan

2. Véase Richard Johnson, «Thompson, Genovese and socialist-humanist history», en *History Workshop Journal*, 6 (otoño de 1978), y debates subsiguientes en los números 7, 8 y 9.

contrario a toda la tendencia de mi obra (y de la de la tradición más antigua de historiografía marxista) que debo suponer que la lectura nace de una falta de claridad en mis propias definiciones.

Parte de la culpa la tienen mis críticos. Rehúsan persistentemente examinar con seriedad las discriminaciones que hemos hecho Raymond Williams y yo acerca de la determinación en su sentido de «fijar límites» y «ejercer presiones» y que yo he hecho respecto de los «conceptos de empalmes» (*junction-concepts*). Pero el resto de la culpa puede que la tenga mi propio uso de la «experiencia». Porque experiencia es exactamente lo que constituye el empalme entre cultura y no cultura, la mitad dentro del ser social, la mitad dentro de la conciencia social. Quizás podríamos llamarlas experiencia I —la experiencia vivida— y experiencia II —la experiencia percibida.

Muchos epistemólogos y sociólogos contemporáneos, cuando oyen la palabra «experiencia», alargan inmediatamente la mano hacia la experiencia II. Esto es, se mueven directamente hacia lo que Marx llamó conciencia social. Luego proceden a demostrar que la experiencia II es un medio muy imperfecto y falsificador, corrompido por intrusiones ideológicas, etcétera. Hasta nos leen lecciones epistemológicas, para demostrarnos que distintas personas experimentan la misma cosa de manera distinta, que la experiencia se organiza según las presuposiciones y dentro de categorías formadas ideológicamente, etcétera. Todo lo cual es así. Pero precisamente por esto yo insistí tanto en la disciplina distintiva, el discurso de la prueba, del historiador. Los historiadores incluidos en la tradición marxista —así como muchos que están fuera de ella— llevan tanto tiempo empleando el término «experiencia» de distinto modo que yo mismo había llegado a asumir tan profundamente este uso que en *Miseria de la teoría* no lo expliqué como es debido.

Lo que vemos —y estudiamos— en nuestra labor son acontecimientos repetidos dentro del «ser social» —acontecimientos, de hecho, que a menudo son consecuencia de causas materiales que suceden a espaldas de la conciencia o de la intención— que inevitablemente dan y deben dar origen a la experiencia vivida, la experiencia I, que no penetran instantáneamente como «reflejos» en la experiencia II, pero cuya presión sobre la totalidad del campo de la conciencia no puede ser desviado, aplazado, falsificado o suprimido indefinidamente por la ideología. En *Miseria de la teoría*

indiqué la clase de experiencia colectiva, dentro del ser social, a que me refiero:

La experiencia entra sin llamar a la puerta y anuncia muertes, crisis de subsistencia, guerra de trincheras, desempleo, inflación, genocidio. La gente pasa hambre: sus supervivientes piensan en el mercado de maneras nuevas. La gente es encarcelada: en la cárcel medita sobre el derecho de maneras nuevas.

Y argüí:

... dentro del ser social tienen lugar cambios que dan origen a una *experiencia* cambiada: y esta experiencia es *determinante*, en el sentido de que ejerce presiones sobre la conciencia social existente, propone nuevas cuestiones y facilita gran parte del material de que tratan los ejercicios intelectuales más complicados.

¿De qué otro modo puede un materialista explicar el cambio histórico con un poco de racionalidad? ¿De qué otro modo, en una época como la nuestra, vamos a suponer que pueda haber alguna vez un remedio humano a la dominación hegemónica de la mente, las falsas descripciones de la realidad que diariamente reproducen los medios de comunicación? La experiencia I está en eterna fricción con la conciencia impuesta y, al abrirse paso, nosotros, que luchamos en todos los intrincados vocabularios y disciplinas de la experiencia II, recibimos momentos de franqueza y oportunidad antes de que se imponga una vez más el molde de la ideología.

La segunda autocritica es demasiado compleja para resolverla, excepto con dolor y por extenso. Dudo de mi competencia para intentar hacerlo. Después de leer *Miseria de la teoría*, Hans Medick me escribió para decir que, cuando me brindé a establecer la objetividad tanto de la disciplina histórica como de su objeto —el proceso histórico acabado, con su pauta de causación (fundamentalmente inconocible)— habría avanzado dando tumbos hacia aquel positivismo que, en otros puntos, intento confrontar. Había sacado a Popper por la puerta principal y luego lo había vuelto a meter sigilosamente por la puerta de atrás. En resumen, al colocar el hecho aquí y el valor allí, había expuesto mi argumento a serios errores.

Mandé a Hans Medick una respuesta malhumorada, pero, tras reflexionar sobre ello, creo que él tenía razón, o que la tenía en



parte. El hecho es —y esa observación la hace David Selbourne en su artículo—<sup>3</sup> que todos hacemos feroces o altivas muecas epistemológicas, pero la mayoría de nosotros, especialmente en Inglaterra, no somos más que novicios en filosofía. Un adiestramiento a través de Althusser (que también comete grandes errores de lógica) o mediante una crítica de Althusser no es un sustituto adecuado de una preparación más rigurosa. En mi opinión actual, la distinción que se ofrece en *Miseria de la teoría* sigue siendo válida, en el sentido de que la disciplina histórica (su «discurso de la prueba») presupone que un encuentro con la evidencia objetiva es lo que está en litigio: y a tal fin se han creado técnicas especiales y una lógica disciplinaria especial. Pero también reconozco que el historiador, en cada momento de su labor, es un ser formado por valores que, de hecho, cuando propone problemas o interroga la evidencia, no puede funcionar de esta manera libre de valores. Medick considera que Habermas ha revelado la naturaleza de este problema y que nosotros deberíamos prestar más atención a sus escritos. Espero que Medick vuelva a escribir y nos ayude a superar este difícil asunto.

Finalmente, ¿qué vamos a hacer con nuestro buen amigo Philip Corrigan? ¿Sabe él lo que ha escrito? Philip Corrigan, el enemigo del «terrorismo» teórico: ¿cómo diablos su máquina de escribir abarcó esa frase, la más derrotista y terrorista de todas? «A mí me parece, para ser franco, que ha llegado la hora de reconocer que la historia es una forma cultural dedicada a prácticas de regulación justamente igual que el derecho; es una de las formas que se emplean para alentar a los subordinados a acceder a su propio confinamiento». Eso *es* lo que ha escrito. No que la historia *a veces* puede ser eso: no que esto es una deformación o «captura» ideológica de la historia, que puede seguir, en ciertos círculos académicos o en los planes de estudio de las escuelas, o incluso como mito popular. Esta observación habría ciertamente que tenerla en cuenta. Pero que la historia es... simplemente eso. ¡Hindess y Hirst, volved! ¡Todo está perdonado! ¡Ninguno de vuestros golpes fue tan cruel como éste!

*Ninguna* disciplina intelectual o arte es una forma cultural dedi-

3. Véase David Selbourne, «On the methods of the History Workshop», en *History Workshop Journal*, 8 (primavera de 1980).

cada *solamente* a prácticas de regulación, ni siquiera el derecho. Como, por supuesto, bien sabe Corrigan. La historia es una forma dentro de la cual luchamos y muchos han luchado antes que nosotros. Ni estamos solos cuando luchamos allí. Porque el pasado no está sencillamente muerto, inerte, ni es confinante; lleva también signos y evidencias de recursos creativos que pueden sostener el presente y prefigurar posibilidad.

## ÍNDICE

<i>El grupo de History Workshop y la «historia popular»,</i> por JOSEP FONTANA . . . . .	7
---	---

### HISTORIA POPULAR, CULTURA POPULAR

Historia popular, historia del pueblo, por RAPHAEL SAMUEL	15
Historia y teoría, por RAPHAEL SAMUEL . . . . .	48
Historia popular o historia total, por PETER BURKE . . . . .	71
El «descubrimiento» de la cultura popular, por PETER BURKE	78
Notas sobre la desconstrucción de «lo popular», por STUART HALL . . . . .	93

### PARA UNA NUEVA HISTORIA DEL MOVIMIENTO OBRERO

Implicaciones políticas de la historia local del movimiento obrero, por KEN WORPOLE . . . . .	113
Más allá de la autobiografía, por JERRY WHITE . . . . .	128
La política en las publicaciones comunitarias, por STEPHEN YEO . . . . .	142
La historia de los partidos comunistas, por PERRY ANDERSON	150

### PARA UNA RENOVACIÓN TEÓRICA

Economías campesinas, por PETER WORSLEY . . . . .	169
La transición del feudalismo al capitalismo: renovación del debate, por HANS MEDICK . . . . .	177

De nuevo sobre la acumulación primitiva, por MICHAEL IGNATIEFF . . . . .	191
Reconsideración del socialismo utópico, por GARETH STED- MAN JONES . . . . .	199
Descolonizando la historia de África, por ALESSANDRO TRIULZI	210
Marxismo y economía política clásica, por MICHAEL IGNA- TIEFF . . . . .	225

## CUESTIONES FEMINISTAS

Feminismo socialista: ¿utópico o científico?, por BARBARA TAYLOR . . . . .	239
Lo malo del «patriarcado», por SHEILA ROWBOTHAM . . .	248
En defensa del «patriarcado», por SALLY ALEXANDER y BAR- BARA TAYLOR . . . . .	257
Feminismo e historia del trabajo, por ANNA DAVIN . . .	262

## EL CULTURALISMO. DEBATES EN TORNO A *MISERIA DE LA TEORÍA*

Presentación del debate, por RAPHAEL SAMUEL . . . . .	273
En defensa de la teoría, por STUART HALL . . . . .	277
Contra el absolutismo, por RICHARD JOHNSON . . . . .	287
La política de la teoría, por E. P. THOMPSON . . . . .	301